23e ANNÉE (3e SÉRIE) — No 30 — 25 JUILLET 1901
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Vous avez parlé à plusieurs reprises du libéralisme qui règne toujours dans les idées, et qui entretient des courants où se laissent aller un grand nombre d'esprits d'ailleurs catholiques, du moins se disant et se voulant croire catholiques. — D'où peut venir, malgré la multiplicité et la clarté des décisions doctrinales de l'Eglise, malgré l'indéniable droiture d'intention de la plupart de ces déviés, d'où peut venir la ténacité, et il faut bien le dire, le progrès constant de ces malheureuses tendances? — Ne pourriez-vous pas nous donner quelques considérations sur ce sujet, et nous indiquer où vous croyez que se trouvent les causes du phénomène ?

R. — Bien des choses ont été dites, et bien des études ont été faites sur ce libéralisme qui en somme est le résumé de toutes les erreurs modernes. Nous ne croyons pas qu'on puisse mieux en montrer la genèse, en dresser le tableau, que ne l'a fait Pie IX dans l'Encyclique *Quanta cura* et dans le *Syllabus*. Après ces documents de l'autorité suprême nous indiquerions les trois *Synodales* du cardinal Pie sur les *Erreurs du temps présent*.

Mais comme on nous demande quelque chose de spécial, et que d'ailleurs, si l'erreur reste toujours la même au fond, ses expressions varient continuellement et s'adaptent chaque jour à des actualités diverses, nous tâcherons de répondre au désir qui nous est exprimé, en prenant les choses telles qu'elles sont présentement, dans la forme que leur donne ce que nos jeunes intellectuels appellent respectueusement *la pensée contemporaine*.

Toutefois il nous faut d'abord remonter à d'antiques principes, contemporains de la création, et même antérieurs, et rechercher les racines des erreurs modernes jusque dans les couches profondes des siècles passés.

Si donc nous considérons l'homme en lui-même, nous voyons un premier fond et comme un premier plan qui répond à un premier dessein du Créateur. C'est ce que nous appelons la nature et l'ordre naturel ; et c'est du reste le seul ordre que la raison humaine puisse découvrir par ses propres lumières. Nous voyons la créature, effet ; nous remontons à la cause, Dieu. Par ce que nous voyons dans l'effet, nous jugeons de l'action de la cause, nous déduisons le dessein et le but de l'auteur. Dieu a voulu tout d'abord se communiquer en dehors de lui, à des êtres émanant de lui. Il l'a voulu, parce qu'il est le bien, et que le bien aime à se répandre. *Quia bonus est, sumus* [1]. C'est là l'unique motif déterminant de la création, motif purement désintéressé d'une action absolument libre, puisque Dieu, étant le bien infini, n'a nul besoin de rechercher le bien en dehors de lui, et que, donnant l'être aux créatures, il n'ajoute rien à son être propre, et n'acquiert en lui-même aucune perfection.

Cependant l'ordre essentiel exige que du moment qu'il se détermine à créer, il impose une fin à ses créatures, et cette fin est *Lui*. L'être premier étant le premier principe duquel dépend tout être secondaire, est par là-même la fin suprême à laquelle tout être secondaire doit se rapporter. Les êtres créés sont donc nécessairement créés pour la gloire de Dieu ; et comme ceci est l'ordre essentiel, et que la perfection de tout être consiste à accomplir l'ordre essentiel de sa nature, il arrive que les êtres créés, en procurant la gloire de Dieu, trouvent aussi leur perfection et leur bien.

Ainsi la fin de toute créature est double, ou plutôt elle est unique, mais composée de deux éléments : la gloire de Dieu et le bien de la créature, le second élément se subordonnant harmonieuse-

[1] S. Augustin, *De Doct. christiana*, l. I, c. 31.

ment au premier, et le premier étant la condition indispensable du second.

Telle est l'ordonnance voulue par le Créateur.

Mais cette ordonnance n'atteint complètement son but que par les créatures intelligentes. Elles seules en effet sont capables de donner à Dieu la gloire proprement dite, la louange et l'hommage, éclatant comme le résultat de la connaissance des perfections divines : *claram cum laude notitiam.*

Et dans la création visible, c'est l'homme seul qui remplit ce rôle. Placé au sommet de la hiérarchie naturelle, il connaît, ou du moins il peut et il doit, remontant des effets à la cause, connaître Dieu dans son existence et dans ses perfections ; il peut et il doit lui rendre son hommage et lui reporter celui de la créature inférieure ; il peut et il doit savoir qu'il a l'obligation de tendre vers lui comme vers sa fin, selon les lois essentielles du juste et de l'honnête, dont il porte gravée au fond de son âme la formule infaillible ; il peut et il doit savoir que c'est en suivant cette tendance qu'il arrivera à sa propre perfection, c'est-à-dire à posséder finalement Dieu par une connaissance et un amour qui répondront à toutes les exigences naturelles des facultés de son âme immortelle, et constitueront son bonheur intégral.

Tel est l'ordre naturel. Son principe et sa fin est Dieu. Ses éléments sont tous les êtres créés, visibles et invisibles. Mais il nous suffit de considérer les visibles, dont le principal est l'homme, créature intelligente, capable, au sens propre et formel, de glorifier Dieu et de le posséder comme fin suprême. Tout ce qui fait partie de l'essence de l'homme, tout ce qui appartient à sa constitution naturelle, ses facultés avec leurs exigences, leurs aptitudes et leurs objets, tout ce qui rentre dans sa sphère d'action, tout ce qui est moyen nécessaire pour atteindre sa fin, et par conséquent une providence lui assurant les secours dont il a besoin pour suivre l'ordre naturel, observer la loi morale, et vaincre les difficultés inhérentes aux conditions de son existence, — toutes ces choses rentrent dans l'ordre naturel. L'homme avec sa seule nature, sans le secours d'aucune révélation ni d'aucune élévation surnaturelle, pourrait vivre normalement dans cet ordre et en atteindre le terme. Il pourrait, par les lumières de sa raison et les forces de sa volonté, et par les aides intérieures ou extérieures que sa nature exige, connaître suffisamment Dieu pour lui rendre hommage et obéissance, et arriver à une récompense qui serait pour lui le complément définitif et le terme de repos de l'ordre naturel.

Il pourrait toutes ces choses avec sa nature et en vertu de sa nature, et de sa seule nature.

Voilà ce qu'est l'homme. Nous ne disons pas qu'il n'est que cela ; mais il est tout cela. L'ordre naturel peut être une base à laquelle soient superposés d'autres éléments ; mais la base a son existence réelle et son être distinct. Et la nature, alors même qu'elle n'aurait jamais existé seule, comme pure nature, n'en est pas moins une réalité objective qui répond à un concept propre et formel. Si elle est élevée et agrandie par des additions, vous pouvez supposer les additions disparues, il restera toujours la substance foncière, le terrain primitif, la nature et l'ordre naturel.

De fait l'addition existe. A la nature a été superposée une surnature, à l'ordre naturel un ordre surnaturel, lequel aussi a son principe, sa fin, ses moyens, ses conditions propres.

Il est surnaturel en deux sens.

Premièrement dans le sens négatif, parce qu'il n'est pas compris dans les limites de la nature. Il est en dehors et au-dessus des forces, des aptitudes, des exigences de la nature. Il est pour elle un complément absolument gratuit, et à l'égard duquel elle a seulement la proportion que les théologiens appellent *obédientielle*, c'est-à-dire que les facultés naturelles peuvent parvenir jusqu'à l'atteindre, à condition que leur ligne d'action soit prolongée au-delà de sa limite par une puissance supérieure.

Secondement dans le sens positif, parce qu'il ajoute à la nature une réalité surélevante, un être nouveau qui vient s'adjoindre à l'être primitif pour le faire entrer dans un ordre supérieur. Nous disons *un ordre*. La surnature est en effet un ordre, c'est-à-dire un ensemble de moyens spéciaux ordonnés à une fin spéciale, par une providence qui s'exerce dans une sphère spéciale, au-dessus de la nature.

La fin de l'ordre surnaturel est aussi la gloire de Dieu et le bien de la créature, gloire et bien obtenus par des actes d'intelligence et de volonté, des actes de connaissance et d'amour. Mais ici il s'agit d'une connaissance et d'un amour tout à fait distincts de ceux qui s'exercent par la seule nature. Il s'agit de connaître Dieu comme il se connaît lui-même par la vision intuitive de sa divine essence, et par suite de l'aimer et de le posséder comme il se possède lui-même, bien suprême et infini, dans un amour et une jouissance béatifiques.

C'est dans ce terme sublime que la créature intelligente doit glorifier Dieu parfaitement, et trouver pour elle-même le dernier degré de sa perfection, le comble de son bonheur. Et les moyens sont proportionnés à la fin. Dans le *terme* lui-même, ces moyens seront les dons de la gloire qui élèveront les facultés de l'âme au niveau de la divine essence et du bien suprême. Dans la *voie*, c'est-à-dire dans la vie d'épreuve qui conduit au terme, les moyens sont les dons de la grâce qui mettent ces mêmes facultés en proportion avec le mérite de la gloire éternelle. Par ces dons, les uns habituels, les autres actuels, l'homme est pourvu de principes d'action en vertu desquels il peut procéder dans l'ordre surnaturel et tendre efficacement vers ce qui en est le but, la vision intuitive. A sa nature propre, il s'est ainsi ajouté en lui une nouvelle nature, qui est une participation de la nature même de Dieu, une nouvelle na-

ture douée de facultés supérieures et divines. En un mot il est élevé ; et dans cet état d'élévation il est muni d'un admirable organisme destiné à fonctionner dans l'ordre de la fin surnaturelle, et à produire toutes les opérations par lesquelles cette fin peut et doit être connue, désirée, recherchée et obtenue.

Mais comme dans ce nouvel état l'homme reste toujours le chef de la hiérarchie des créatures visibles, et le lien qui la rattache à Dieu, il se trouve que toute la création inférieure est elle-même médiatement élevée à cette destination surnaturelle. Elle devient vis-à-vis de l'homme un moyen pour l'aider à atteindre sa fin supérieure, et vis-à-vis de Dieu un instrument de glorification surnaturelle. Dans la constitution finale des choses, dans l'état du bonheur éternel, elle-même un jour recevra par rejaillissement une part de la joie de son chef glorifié : *Et ipsa creatura liberabitur... in libertatem gloriæ filiorum Dei.* (Rom., VIII, 22).

C'est dès sa première origine que l'homme a été élevé à l'ordre surnaturel. Il n'a pas été laissé un seul instant à sa pure nature. En sorte qu'entre les deux êtres qu'il possède, l'être naturel et l'être surnaturel, il n'existe pas de priorité de temps, mais seulement un ordre de constitution et de dignité. La nature a été constituée comme base, et la grâce a été immédiatement surajoutée comme perfection.

Il importe souverainement d'insister sur la distinction de la nature et de la grâce. Bien qu'elles existent ensemble dans le même sujet, elles sont néanmoins deux réalités objectivement distinctes. La grâce n'est point une forme, ni une propriété, ni une qualité de la nature ; elle n'est ni un résultat ni un postulat des dispositions naturelles. La grâce et la nature sont deux *entités* (nous ne disons pas deux substances, car l'être de la grâce appartient à une catégorie d'accidents), deux entités qui ont chacune leur existence physique, qui ont chacune leur fin propre et leurs moyens à part. Sans doute elles sont unies et subordonnées ; leur double action peut et doit, quand l'ordre est observé, concorder harmonieusement ; mais ce sont toujours deux principes réellement distincts.

Tout ce que nous disons de la nature et de la grâce dans l'homme, nous pourrions le dire de la nature et de la grâce dans l'ange, qui comme l'homme a été élevé à l'ordre surnaturel, dès sa première origine. A ce point de vue, les anges et les hommes sont dans la même condition ; ils forment ensemble la classe supérieure de la création, la classe des êtres intelligents élevés de la même manière, avec la même fin et les mêmes moyens.

Toutefois nous ne voulons considérer que l'homme, parce que nous allons avoir à parler d'un effet de la grâce propre à l'homme, la réparation, effet qui du reste n'appartient pas à l'essence de la grâce. Réparatrice ou non, la grâce est toujours essentiellement le principe élevant que nous avons décrit ; c'est *per accidens* qu'elle devient une réparation du péché.

Aussi en tout ce que nous avons dit jusqu'ici, nous avons fait abstraction du péché. Nous avons pris l'homme simplement tel que Dieu l'a fait. Nous l'avons vu dans sa nature et dans l'ordre naturel ; puis nous avons vu l'élément de la grâce superposé à la nature, et par là l'homme élevé à un ordre supérieur, destiné à une fin plus haute, et pourvu de moyens proportionnés à cette fin.

Mais l'homme pèche, c'est-à-dire que par un acte de sa volonté, choisissant le mal pour le bien, et se détournant librement de Dieu sa fin surnaturelle, il déchoit par là de son degré d'élévation, et se trouve hors d'état d'atteindre cette fin où il était appelé. Il est dans l'état que les théologiens appellent *status naturæ lapsæ*.

C'est alors qu'intervient la Rédemption, la réparation par l'Incarnation. Soit que le décret de l'Incarnation fût antérieur à la prévision du péché, et absolu, soit qu'il fût postérieur, et hypothétique, il est certain que la miséricorde divine l'appliqua à l'homme après sa chute. Aussitôt tombé, l'homme fut relevé par la promesse d'un Rédempteur. Par les mérites de ce Rédempteur, futurs en eux-mêmes, mais présents aux yeux de Dieu, l'homme eut le moyen, non pas il est vrai de remonter au degré de perfection et de bonheur d'où il était déchu, mais de récouvrer l'élément essentiel de son état primitif, la grâce. Par elle il retrouvait la possibilité d'atteindre sa fin.

Dans ces circonstances nouvelles, cette grâce n'était plus seulement une grâce élevante ; elle devenait une grâce réparatrice. Non seulement elle élevait un impuissant, mais elle avait à relever un tombé, à fortifier un affaibli, à cicatriser un blessé, à délivrer un esclave. La grâce acquérait donc un nouveau caractère ; elle gardait tous ses effets d'avant ; elle en ajoutait d'autres. Le bienfait de Dieu augmentait ; et la chute de l'homme avait été l'occasion d'une plus grande manifestation de la bonté divine.

En fait, la chute, au point de vue de l'ordonnance de l'homme vers sa fin, n'a rien changé d'essentiel à ce qui existait antérieurement. Les deux ordres, naturel et surnaturel, subsistent toujours également réels et également distincts ; il y a toujours d'un côté la nature, de l'autre la grâce. Seulement, à sa fonction essentielle la grâce en ajoute une autre ; elle est maintenant nécessaire à un double titre, au titre d'élévation et au titre de réparation.

Nous avons assez développé le premier. Il importe pour notre but de développer le second.

Pour comprendre la portée de la réparation il faut avoir une idée juste du péché originel. Le péché originel se connaît principalement par ses effets. Par ce péché l'homme a été privé de deux espèces de dons : premièrement des dons surnatu-

rels proprement dits, dons de la grâce sanctifiante et élevante, et secondement des dons préternaturels qui s'ajoutant à la fois à la nature et à la grâce, constituaient un état splendide au point de vue moral, intellectuel, sensible, et même purement corporel. Car l'homme en cet état se trouvait exempt de la mort et des infirmités qui la préparent ; il était à l'abri du désordre des passions ; le concupiscible et l'irascible étaient en lui parfaitement subordonnés à la partie supérieure ; son intelligence était douée d'une merveilleuse science infuse qui l'éclairait sur tout ce qu'il avait à connaître comme roi de la nature et chef de l'humanité (nous ne parlons pas des révélations qui l'avaient instruit des mystères de l'ordre de la grâce et de la gloire dont la connaissance lui était nécessaire pour atteindre sa fin surnaturelle) ; sa volonté était d'une parfaite rectitude, et, s'il n'était pas impeccable, comme l'événement l'a trop montré, il était au moins infaillible dans ses jugements pratiques, et demeurait à l'abri des entraînements que peuvent causer l'ignorance, la faiblesse ou la passion. Pour pécher il lui fallait vouloir délibérément se tromper ; ou plutôt, si la passion venait à dominer en lui, c'est que le péché aurait été déjà consommé dans sa volonté, avec pleine conscience du mal et de ses conséquences.

Et de ce premier péché les conséquences devaient être affreuses. Car cet homme ainsi élevé, ainsi orné, ce n'était pas tel homme en particulier, ce n'était pas simplement l'individu nommé Adam, c'était l'homme, la nature humaine tout entière représentée et contenue moralement dans son chef. Si ce chef en péchant tombait de sa dignité, c'était toute sa descendance, toute la nature humaine qui tombait en lui, qui perdait avec lui tous ses privilèges originels.

Et c'est ainsi qu'il en arriva réellement. L'homme pécha et perdit le don surnaturel de la grâce sanctifiante, et, avec ce don, tous les autres qui en dépendaient comme ses annexes et ses compléments. En devenant pécheur, l'homme devint mortel, passible de toutes les infirmités, soumis aux désordres de la concupiscence, faible dans sa volonté et sujet à tous les entraînements. Sa conception fut obscurcie, sa mémoire affaiblie, sa raison exposée à l'erreur et à l'ignorance.

De cette sorte, la nature dépouillée de tous ses agrandissements additionnels, se retrouvait dans ses étroites limites, réduite à ses propres forces et à ses propres indigences. Cet état toutefois n'était pas formellement celui de la *pure nature*. Il avait essentiellement le caractère de ruine. Car quel qu'ait dû être en principe l'homme à l'état de pure nature, de fait il était dans l'état de nature déchue. La base de la nature demeurait ; mais elle était comme ensevelie sous les débris de l'édifice qui lui avait été surajouté. De ce brillant état de la perfection originelle, il ne restait plus que des lambeaux et des souvenirs faits surtout pour rendre plus vif le sentiment de la perte.

En même temps qu'une ruine, c'était aussi une anomalie. Privé des moyens d'atteindre sa fin surnaturelle, l'homme continuait cependant d'être appelé à cette fin. Ses facultés demeurant destinées à agir dans un ordre de perfection morale au-dessus de la nature, étaient impuissantes à se maintenir au niveau exigé. Elles étaient affaiblies par leurs blessures. Bien qu'elles n'eussent été dépouillées que des perfections gratuites, toutefois, comme ces perfections leur étaient connaturelles dans l'état d'élévation, elles ne pouvaient leur être enlevées, pour ainsi dire sans déchirure, et par conséquent sans blessure ; et à ce titre l'ignorance dans l'esprit, la malice dans la volonté, la concupiscence dans le concupiscible, la faiblesse dans l'irascible, bien qu'elles eussent existé nécessairement dans l'état de pure nature, étaient, dans l'état de nature déchue, de véritables blessures. *Homo per peccatum originale spoliatus fuit gratuitis, vulneratus in naturalibus.*

Mais, remarquons-le bien, ces blessures n'étaient blessures pour la nature que relativement à l'état de justice originelle, et non pas relativement à l'état de pure nature. Matériellement, après la chute la nature reste la même que si elle eût été créée pure nature, sans addition de dons surnaturels et préternaturels. Elle n'a pas été entamée dans son fonds, elle conserve ses facultés essentielles, en particulier son libre arbitre. Elle n'est point tombée à un degré où il eût répugné à la justice, ou à la sainteté, ou à la bonté de Dieu de la créer et de la constituer providentiellement pour y vivre et y atteindre sa fin.

Tous ces points sont absolument certains, et la plupart définis comme dogmes. C'est la doctrine catholique.

Malheureusement, beaucoup qui devraient connaître ces points de doctrine, ou les ignorent, ou n'en ont que des idées incomplètes. Des écrivains ecclésiastiques, des apologistes prétendent exposer et défendre la doctrine de l'Eglise, discutent les théories des adversaires, touchent à tous les problèmes religieux du jour, sans s'être rendu compte de ces questions essentielles. Et de ces ignorances et de ces conceptions indécises résultent dans leurs écrits, comme dans leurs idées, de regrettables erreurs qui aboutissent à la confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, ou même, concrètement, à la négation de ce dernier. Et là où nous devrions rencontrer des défenseurs de la foi et des soutiens de la révélation surnaturelle, nous ne trouvons la plupart du temps que des falsificateurs, involontaires sans doute, mais non moins dangereux. Nous trouvons de soi-disant conciliateurs qui, pour ne pas effrayer, à ce qu'ils croient, les libres-penseurs par une intransigeance imprudente et pour rendre nos doctrines acceptables à la *pensée contemporaine*, se laissent aller à de

telles concessions que de fait ils naturalisent la religion surnaturelle, enlèvent à la doctrine catholique presque tout ce qui la caractérise spécifiquement, et ne lui laissent guère que les vagues apparences (qu'ils appellent *transcendances)* d'une religion purement humanitaire.

Ces faiblesses de doctrine sont les suites de courants d'idées qui remontent très haut dans l'histoire de la pensée religieuse. Leurs formes immédiatement précédentes avant l'époque actuelle ont été celles de la renaissance païenne du XVIe siècle, du protestantisme et du jansénisme. C'est de là que dérivent toutes les erreurs modernes, les erreurs religieuses comme les erreurs politiques, les hérésies du rationalisme et du naturalisme comme les principes de la Révolution, les droits de l'homme, le contrat social.

Ces divers courants qui confluent au même point et qui, de fait, se sont toujours plus ou moins côtoyés et même mélangés, semblent parfois affecter deux tendances opposées : d'un côté l'exagération de la grâce ou du surnaturel au détriment de la nature, de l'autre l'exagération de la nature au détriment du surnaturel. Mais en réalité ces deux tendances procèdent d'un même principe, qui est l'erreur sur le péché originel et sur ses conséquences.

Les uns admettent ce péché; mais la fausse conception qu'ils en ont fait qu'ils en poussent les conséquences bien au delà du vrai, et tendent à la destruction même de la nature. Tels sont les protestants, au dire desquels le péché originel a tellement blessé l'homme jusque dans son fond qu'il a rendu ses facultés impuissantes au bien, et en particulier détruit son libre arbitre; et les jansénistes qui, sans aller jusqu'à affirmer comme les protestants que la nature humaine ait été altérée en elle-même, prétendent (ce qui est pratiquement équivalent) qu'elle a été réduite à une impuissance morale d'opérer le bien qui lui convient; qu'après le péché elle est une pure contradiction, un problème sans solution, une énigme indéchiffrable, une sorte de monstre dont on ne pourrait sans blasphémer imputer à Dieu d'être l'auteur. On peut lire à ce sujet les *Pensées* de Pascal.

Mais si la nature était ainsi déprimée et affaiblie, si laissée à elle-même elle n'avait plus la faculté de choisir entre le bien et le mal, si elle était fatalement entraînée par la concupiscence dominante, il s'ensuivrait donc qu'elle était atteinte dans sa constitution même, ou tout au moins enchaînée dans ses facultés; et il était vrai que finalement elle demeurait, par rapport à l'ordre naturel, anéantie ou équivalemment. Il ne devait plus y avoir pour l'homme qu'un seul ordre : l'ordre surnaturel où il était relevé par la Rédemption; qu'une seule force pour le faire agir dans le bien et vers sa fin : la grâce et la grâce victorieuse à laquelle le libre arbitre ne pouvait résister. Et ainsi la nature cédait toute la place à la grâce. Le naturel, réduit à zéro, n'était plus une base positive au surnaturel. Le surnaturel était tout, du moins tout le positif, tout l'actif. La nature ne restait plus que comme quelque chose de passif, comme un récipient de forces étrangères, comme une machine destinée à être mue par un moteur intrinsèque.

Et l'on voit quelles sont les conséquences de telles doctrines. D'abord la confusion des deux ordres. Si un ordre est ce que nous avons dit, à savoir la destination d'un être ou d'un ensemble d'êtres vers une fin, avec des moyens proportionnés à cette fin; si l'ordre naturel, pour l'homme, est sa destination à une fin qui doit consister dans la gloire de Dieu et son propre bonheur atteints par des actes naturels de ses facultés, il est certain que dans la conception protestante et janséniste il n'y a plus d'ordre naturel, puisque les moyens d'atteindre la fin naturelle ou sont détruits ou sont rendus absolument inefficaces, puisque la nature humaine ne peut plus, soit de droit soit de fait, produire les actes moralement bons et méritoires qui seraient nécessaires pour cette fin. Et comme cependant l'homme subsiste et qu'il faut qu'il puisse agir selon un ordre quelconque, et qu'il n'existe plus pour lui que l'ordre surnaturel, il s'ensuit que le surnaturel se confond avec le naturel.

Ces forces étrangères par lesquelles seules seront mues les facultés de l'homme dans l'ordre moral, comment concevra-t-on qu'elles soient gratuites? Si le don est dû, il n'est plus gratuit; s'il est exigé par les conditions de la nature, il n'est plus au-dessus des exigences de la nature. Et que devient la distinction de la nature et de la grâce, du naturel et du surnaturel? Encore une fois, les deux ordres sont confondus, la notion de la grâce est pervertie et la porte est ouverte au naturalisme.

Une autre conséquence de ces doctrines est l'introduction du déterminisme dans la morale. Car si le libre arbitre est détruit par le péché originel, ou si la volonté est tellement affaiblie que, même en demeurant physiquement libre, elle est toujours forcément entraînée soit par la concupiscence dominante, soit par la délectation supérieure de la grâce efficace, où est la liberté morale? La volonté n'est plus qu'une balance aveugle dont l'inclinaison sera déterminée fatalement par l'une ou l'autre de ces deux forces extrinsèques : la grâce ou la concupiscence. Et de quelque côté qu'elle penche, elle est irresponsable, étant nécessairement entraînée par le poids supérieur.

Ceci est peu glorieux pour la dignité de la nature humaine. Néanmoins la conséquence est admise volontiers, car par ailleurs l'orgueil y trouve son compte. L'homme est soumis au déterminisme, mais il pense n'être plus soumis à Dieu. Il n'obéit pas à Dieu au vrai sens de l'obéissance, qui doit être un libre hommage. Il obéit comme la machine au mécanicien. La machine suit aveuglément des lois inflexibles; mais elle ne se soucie pas plus de celui qui les applique qu'elle ne connaît celui qui les a faites. Elle ne lui rend pas

hommage. Tel est l'homme dans le déterminisme protestant. Après tout, que lui importe Dieu ? Il est mu par des forces indépendantes qu'il ne peut gouverner ; il obéit à des lois nécessaires comme tous les autres êtres de la nature ; il subit les causalités immédiates ; il est le sujet des phénomènes ; il n'a pas besoin de voir au-delà ni de se soucier de la cause première. Et le voilà directement amené et entièrement enfermé dans le positivisme le plus absolu.

Le libre examen lui-même, par où le protestantisme est lié logiquement avec la libre pensée, le libre examen qui tend à faire de la raison humaine la règle suprême de penser et d'agir, et qui affecte d'être la plus haute expression de la liberté, ne peut échapper aux lois du déterminisme ; et par une contradiction nécessaire et humiliante, il aboutit à la fois à deux conséquences opposées : la révolte et l'impuissance.

D'une part il aboutit à la révolte ; car il nie toute autorité supérieure à la raison. Même dans les choses de la foi, il subordonne la parole divine à la discussion de la raison individuelle. Celui qui applique le libre examen aux choses de la foi croit ce qu'il veut, et dans le sens qu'il veut, dans le sens qu'il trouve acceptable à sa raison. Qu'est-ce ceci, sinon la subordination de la raison supérieure à la raison inférieure, de Dieu à l'homme, et par suite la révolte de l'homme contre Dieu ?

D'autre part le libre examen aboutit à l'impuissance. Car il ne peut logiquement s'exercer que dans l'ordre absolument spéculatif. Son influence est nulle sur les actions morales, puisque la volonté est toujours déterminée. Si c'est seulement la grâce ou la concupiscence qui détermine les actions bonnes ou mauvaises, qu'importe le libre examen ? Qu'importe le jugement de la raison là où la raison ne peut rien ? Ou plutôt où est le libre examen ? Cette raison qui prétend examiner toute loi, juger toute autorité, n'est pas libre elle-même. Les facultés intellectuelles agissent fatalement selon que les objets leur sont présentés ; elles ne sont libres qu'indirectement, en tant que leur volonté peut leur proposer tel ou tel objet, sous tel ou tel jour, et leur faire considérer tel ou tel motif. Et si la volonté est déterminée, l'intelligence sera donc elle aussi livrée au déterminisme. Le libre examen ne sera plus qu'un mot dans l'ordre spéculatif comme dans l'ordre pratique. Où sera donc l'indépendance de la raison ? Comment cette faculté asservie pourra-t-elle être une règle suprême ? Et d'autre part où sera la délibération nécessaire à la liberté ? Et s'il n'y a pas de délibération, où sera la moralité des actes ?

Ainsi, confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, ou destruction du premier et négation du second ; soustraction de l'homme au pouvoir divin ; déterminisme de la pensée et de l'action humaines ; état de révolte et d'impuissance à la fois ; libre pensée et absence de moralité ; erreurs et contradictions, voilà des conséquences, au moins quelques-unes, des doctrines protestantes et jansénistes qui forment la première source que nous avons indiquée.

Les doctrines qui forment la seconde source, tout en devant aboutir au même terme, semblent partir d'un point opposé. Les doctrines protestantes et jansénistes exagèrent la grâce pour diminuer ou annihiler la nature. Celles-ci, au contraire, exagèrent la nature pour diminuer ou annihiler la grâce. En remontant la série historique des hérésies, elles ont pour premiers auteurs les Pélagiens. Au temps et à côté de la réforme protestante, elles étaient représentées par l'esprit de la renaissance païenne. Et la Réforme et la Renaissance sympathisaient dans une aspiration commune qui tendait à rejeter l'esprit de la tradition catholique, à mépriser la théologie et la philosophie scolastiques et à émanciper la raison de l'autorité dogmatique de l'Eglise. Le cartésianisme et l'incrédulité déjà puissante au XVIIe siècle sous le nom de *libertinage*, furent la continuation de ces tendances ; et à travers le *philosophisme* du siècle suivant, elles aboutirent au naturalisme et au rationalisme contemporains.

Il n'existe pas de péché originel, par conséquent pas de perversion de la nature humaine. L'homme est tel qu'il a été à l'origine, tel qu'il a été constitué par la nature ou par son créateur, s'il en a un. S'il a existé un premier homme nommé Adam et s'il a péché, ç'a été un péché purement personnel et qui n'a pu avoir de conséquences que pour la personne qui le commettait. Mais après comme avant le péché, la nature est dans la même condition. Elle n'avait pas reçu d'addition, elle n'a pas subi de diminution ; elle n'avait pas été élevée, elle n'est pas tombée. Par suite, pas de grâce, ni élevante, ni réparatrice ; pas d'ordre surnaturel. Le nom de grâce, s'il signifie quelque chose, ne signifie rien d'objectif : c'est une simple affection du sujet et une pure conception mystique.

Que, d'ailleurs, il existe un Dieu ou non, peu importe. Car s'il existe, on n'en doit tenir compte que dans la mesure où on l'atteindrait par la connaissance naturelle. Ce serait le Dieu des déistes, cause première, être transcendant, presque abstrait, servant à donner une certaine raison des choses dans l'ordre métaphysique ou à fonder de loin la loi naturelle. Mais un Dieu principe d'un ordre supérieur à la nature, un Dieu appelant l'homme à une fin surnaturelle et le pourvoyant de moyens proportionnés, ce Dieu nous est inconnaissable. Cet ordre supérieur et les éléments qui le composeraient sont à notre égard comme n'existant pas. Non seulement ils ne sont pas connaissables, ils sont inconcevables, et les idées qui les représentent sont pour nous des idées contradictoires.

Si au contraire Dieu n'existe pas, ce qui est l'hypothèse de tous les matérialistes, et de beaucoup de naturalistes, les choses vont bien plus simplement encore. Grâce et ordre naturel, chute et rédemption, tout cela est néant.

En somme, voici le résumé de toutes ces doctrines : affranchissement de l'homme à l'égard de Dieu, autonomie de la raison, pleine suffisance de l'homme à lui-même, pas de superposition surnaturelle, pas de révélation, pas de préceptes ajoutés à ceux de la nature. Mais la nature seule avec ses lois et ses forces, se développant dans son cercle, où elle trouve à la fois son point de départ et son terme final.

De là découle le plus pur libéralisme, c'est-à-dire la séparation et l'indépendance de l'homme à l'égard de Dieu. Car telle est l'essence et le fonds du libéralisme. Nous l'avons suffisamment indiqué dans des articles précédents, et nous avons signalé les différentes formes dans lesquelles se diversifie ce fonds commun.

Laissons présentement de côté le libéralisme concret, c'est-à-dire ses applications dans la conduite privée des individus ou dans la conduite publique des gouvernements. Ne voyons que le libéralisme abstrait, dans les principes spéculatifs.

Il se résume dans la troisième concupiscence, *l'orgueil de la vie*. Cet orgueil de la vie, c'est l'orgueil de la raison humaine n'admettant pas de règle au-dessus d'elle. Vous blasphémez si seulement vous soupçonnez qu'elle porte une blessure d'origine, un *vulnus ignorantiæ*. Sans doute elle ignore, mais cette ignorance n'est que transitoire. Elle n'a pas la science universelle, mais elle y parviendra. Elle évolue vers cette perfection, et il est hors de doute qu'elle y atteindra. C'est alors que la vérité lui sera entièrement dévoilée ; et ce sera la révélation, ce sera la vision intuitive : il n'y en a pas d'autres. Sa révélation lui viendra d'elle-même ; sa vision intuitive sera la pleine possession de la source de lumière qui est en elle. Ce ne sera pas un Dieu qui se manifestera à elle ; ce sera la pure raison sortie des ombres de l'ignorance primitive, dégagée des ténèbres, des dogmes et des métaphysiques, qui brillera dans l'homme et sera son flambeau unique et infaillible.

C'est vers ce terme que conduit le progrès ; et à mesure que l'on avance, l'on voit se produire parallèlement un double phénomène. Peu à peu les autorités extérieures, les règles et les principes subjectifs, qui s'imposaient à l'esprit humain, et qui du reste lui étaient alors nécessaires à cause de son état d'infériorité, perdent leurs raisons d'être. Et tandis que grandit l'éclat des clartés nouvelles, ces pâles lueurs de la nuit antique vont s'effaçant peu à peu, absorbées par les rayons du soleil qui s'élève.

Parmi ces soi-disant objectivités en train de disparaître, il faut compter au premier rang l'Eglise. Elle a eu ses jours de gloire ; elle a été utile à l'humanité ; mais son temps est passé. Elle n'est plus que le symbole d'une idée désormais inacceptable ; elle représente un principe dont il a été bon de se servir jadis, mais qui est faux en soi. Car l'Eglise suppose essentiellement que la raison est faillible, et qu'au-dessus d'elle existe une règle extérieure infaillible. Or cette supposition est incompatible avec l'indépendance de la raison, et avec les principes incontestables du subjectivisme.

Le subjectivisme se rattache logiquement au libéralisme et au naturalisme. C'est une des formes du libéralisme intellectuel. Rien en effet ne soustrait mieux le sujet humain à l'autorité de Dieu et à n'importe quelle règle, que de faire de lui la première, pour ne pas dire la seule réalité absolue, le point d'attache de toute autre existence, la première vérité, et par suite l'unique principe de toute connaissance. Le subjectiviste, s'il est conséquent, ne peut être catholique. Car le catholicisme suppose la foi, et la foi suppose une autorité externe, objective, supérieure, une règle imposée du dehors, une vérité reçue toute faite ; non point une vérité qui doive s'encadrer dans l'intelligence humaine et prendre sa mesure, mais une vérité dans laquelle l'intelligence humaine doive elle-même s'encadrer. Or le subjectiviste n'admet les vérités qu'autant qu'elles cadrent avec son intelligence, et qu'elles sont postulées par sa nature. Et si pour quelqu'un telle vérité n'est pas postulée, si elle ne cadre pas, elle ne sera pas reçue, ou même elle ne sera pas vérité. La raison, première autorité ; la raison, règle suprême ; voilà où doit en venir le subjectiviste. Et n'est-ce pas le plein, l'absolu libéralisme, essentiellement incompatible avec le catholicisme ?

Nous pouvons aller plus loin et dire non seulement que le subjectiviste, s'il est conséquent, ne peut être catholique, mais qu'il doit être athée. Si l'on prend le subjectivisme dans toute sa rigueur, l'athéisme en est une conclusion inévitable. Car s'il n'y a de réel que le sujet, que le moi, Dieu, qui n'est pas moi, n'est pas réel.

Mais même en prenant le subjectivisme dans sa forme adoucie, il implique encore l'athéisme. Car si Dieu n'est vrai pour mon intelligence qu'autant qu'il cadre avec mon intelligence, alors la vérité divine se conforme à moi, sujet connaissant ; et se conformer, c'est se subordonner. Le Dieu que je connais m'est donc subordonné, par suite il n'est pas Dieu.

Tous ceux qui marchent dans le sens du subjectivisme ne voudraient pas avancer jusqu'à ces conclusions, bien qu'elles soient un aboutissement logique. Plusieurs font profession de catholicisme. Toutefois ils ne veulent pas trop demeurer en arrière du mouvement libéral. Ils cherchent à concilier les oppositions ; ils se font une logique à part ; ils séparent la religion d'avec la philosophie ; et prétendant garder la foi dans le domaine religieux, ils suivent, dans le domaine philosophique, le courant subjectiviste. Ils sont kantistes, ou selon le terme du jour, néokantistes.

Ce néokantisme est quelque chose de très difficile à définir. C'est peut-être d'ailleurs à cause de

son caractère imprécis qu'il obtient tant de vogue. C'est la philosophie à la mode. Il répond à l'état des esprits dépourvus de principes, et dévoyés par tous les courants des idées protestantes et rationalistes.

Mais nous parlons seulement du néokantisme chez les catholiques, de cet alliage fabriqué par des conciliateurs qui ont la prétention d'être des apologistes de notre religion. Nous ne parlons pas des doctrines des philosophes ennemis ou incrédules. Nous visons des catholiques, ou soi-disant tels, écrivains, professeurs, conférenciers, qui se donnent la mission d'accommoder la foi aux exigences modernes, et de la faire agréer des intellectuels contemporains.

D'abord ils acceptent à peu près tous les principes de ces derniers, quitte à adoucir les formules trop rigides. Dans le fond ils admettent parfaitement que le vrai n'est que dans la conception; que les idées ne sont que des formes logiques; que les choses ne sont vraies qu'autant qu'elles représentent l'idée subjective; que c'est par conséquent le sujet qui fait la vérité; qu'en somme la connaissance intellectuelle appartient à un ordre transcendental qui se déroule en lui-même indépendamment des réalités extérieures.

Et que devient la certitude? — Il faudra passer prudemment sous silence les anciennes notions de certitude physique et métaphysique, ces sortes de certitudes s'appuyant trop sur l'objectif. On se rejette sur la certitude morale en la définissant selon les besoins de la cause; et chacun l'entend un peu à sa manière. Les uns conservant un reste de respect pour la vérité objective, et n'osant pas rejeter ouvertement la formule scolastique : *Veritas est adæquatio intellectus cum re,* admettent encore que la vérité objective soit la règle de la certitude, mais toutefois pas une règle nécessaire. Elle ne porte pas en elle-même cette puissance d'évidence qui entraîne l'assentiment de l'esprit. Il est besoin que la volonté intervienne, et particulièrement quand il s'agit des vérités de l'ordre moral et religieux. Ainsi les vérités fondamentales de l'existence de Dieu, de la liberté morale, de l'immortalité de l'âme, ont bien sans doute en elles-mêmes quelque éclat qui peut aider à les connaître; mais si la volonté n'y ajoute son impulsion, comme elle le fait pour l'acte de foi surnaturel, l'esprit ne donnera pas l'adhésion requise pour la certitude complète. Et l'on exprime cette théorie en disant que la vérité, ou du moins les vérités du genre dont nous parlons, sont plutôt objet de croyance que de science.

D'autres, plus logiques, vont plus loin, et en définitive font reposer la certitude entièrement sur les dispositions de la volonté. Puisque c'est le sujet qui fait la vérité, c'est donc le sujet qui est la mesure de la vérité, et la vérité dépend des dispositions du sujet. Si tel ou tel principe cadre avec les dispositions du sujet, le sujet veut l'accepter et l'accepte dans son intellect, et alors ce principe est vrai. La formule scolastique doit être renversée et l'on doit dire : *Veritas est adæquatio rei cum intellectu;* et encore faudrait-il ajouter : *cum intellectu subjecti secundum dispositionem veritatis.* Ainsi la vérité sort de nous, et selon l'expression de M. Blondel, elle est *autonome* et *autochtone.*

Qu'ils en soient conscients ou non, il est certain que, malgré les restrictions et les nuances, nos intellectuels néokantistes compromettent considérablement la doctrine catholique. En enfermant ainsi la raison dans l'ordre transcendental d'une connaissance purement subjective, que font-ils de la foi qui repose sur des principes objectifs, et qui est subordonnée à une règle externe? La raison échappe donc à la règle de la foi. Ou bien, si la vérité, encore qu'étant plutôt objet de croyance, demeure néanmoins objet de science, où donc sera la limite précise entre ce qui est de science et ce qui est de croyance? Et comment se distinguera la connaissance naturelle d'avec la connaissance surnaturelle? Et n'est-ce pas encore, de ce chef, une confusion des deux ordres?

Il importe, du reste, de découvrir en particulier quelques-unes des conséquences renfermées dans ces funestes principes pour lesquels nos intellectuels se montrent si complaisants. En morale, en politique, en religion, bon gré mal gré, cette complaisance ouvre la voie à des conséquences analogues à celles du subjectivisme pur, du rationalisme, et du naturalisme.

En morale. — La saine philosophie et la théologie nous enseignent que la première base de la morale est Dieu, et cette volonté essentielle par laquelle Dieu veut que toute créature observe l'ordre naturel, en tendant à sa fin selon sa nature. C'est ce qu'on appelle la *loi éternelle,* règle suprême de tout ordre et particulièrement de l'ordre moral; règle nécessaire fondée sur l'essence même de Dieu, indépendante de toute contingence, et par rapport à nous purement objective. De cette règle suprême et de ce premier principe objectif dérivent tous les autres principes et règles de morale. C'est de là qu'ils prennent toute leur force, c'est à ce point de départ qu'ils remontent tous, ontologiquement et logiquement. Sans ce principe premier les lois morales n'ont pas de raison d'être; sans lui on ne peut démontrer leur légitimité ni leur vertu obligatoire. Voilà les bases de la morale, essentiellement objectives.

Et que fait-on de ces bases avec les théories kantistes? On les supprime comme vérités objectives, on ne leur laisse qu'une vérité subjective. Ce sont des postulats; on ne les démontre pas, ou si on les démontre, c'est par la proportion avec les exigences de la nature. Elles sont certaines d'une certitude morale, au sens que nous avons dit.

Mais encore, pour avoir cette certitude morale,

faut-il supposer que l'on peut avec sécurité se fier aux exigences de la nature, et que la nature ne postulerait pas une chose qui ne serait pas vraie. Et ici, de nouveau, l'on est dans un faux supposé ; et l'on s'appuie sur une fausse notion de la nature de l'homme. Sans doute, si elle s'était conservée dans sa rectitude primitive, ses exigences seraient justes. Mais de fait, elle ne s'y est pas conservée ; et il est incontestable que dans son état présent elle n'est pas toujours droite.

Et alors même qu'elle le serait, serions-nous pour cela plus assurés ? Car enfin il nous faudrait savoir qu'elle est droite ; et comment le saurions-nous si nous n'avions un terme de comparaison, c'est-à-dire une règle externe et indépendante de nous ? Il faut donc en définitive arriver à une règle objective. Autrement ce serait le sujet qui serait sa propre règle, et la mesure qui se mesurerait elle-même ; et elle se mesurerait toujours selon ses dispositions et selon ses exigences. Et ceci est tourner dans un cercle vicieux.

Non, la conscience ne fait pas la loi morale ; elle la manifeste. Elle est une lumière qui éclaire un objet ; mais cet objet est réellement distinct ; et la lumière elle-même émane d'une source objective ; la lumière de la raison est le reflet d'une autre lumière supérieure.

La morale est absolument objective ; elle ne procède pas de nous ; elle n'est pas autochtone. Ce qui est autochtone dans la nature morale de l'homme ne peut être une règle, parce que c'est quelque chose d'irrégulier, et souvent de désordonné. Pour le nier, il faudrait nier l'évidence ; il faudrait nier la passion et la concupiscence ; il faudrait nier la cause de fait de ces irrégularités et de ces désordres, à savoir le péché originel. Nos subjectivistes ne le nient pas positivement ; mais ils en font abstraction, ce qui est le nier équivalemment. Et du reste, étant donnés leurs principes, ils ne peuvent faire autrement ; ils doivent raisonner comme si le péché originel n'existait pas. Le dogme du péché originel n'est pas autochtone.

De même pour les vertus surnaturelles infuses. Logiquement le subjectiviste ne peut les connaître, ni par conséquent les supposer. Elles aussi ne sont point autochtones. Leur caractère d'*infuses* indique leur origine externe et objective. — Peut-on dire au moins qu'elles soient postulées par la nature intellectuelle ? Si elles étaient postulées par la nature, elles ne seraient plus surnaturelles ; ou bien elles seraient à la fois surnaturelles et naturelles ; ce qui est une contradiction.

Assurément ces vertus sont gênantes pour les apologistes néokantistes. La logique du système en *postulerait* la négation, et par suite aussi la négation de la mystique qui les suppose essentiellement, et par suite encore la négation de l'ascétisme qui tend à la mystique. — D'ailleurs l'ascétisme ne répugne-t-il pas à l'*autonomie* de la nature ? N'a-t-il pas pour objet d'imposer à la nature des exercices contraires à ses exigences, et de la comprimer injustement dans ses mouvements *autochtones ?*

D'autre part, pour garder le nom de catholique, il faut tenir quelque compte de l'Eglise, de sa tradition théorique et pratique, de la vie des saints..., toutes choses qui supposent la réalité et l'excellence de la mystique et de l'ascétisme. Mais ce qu'on ne peut supprimer, on le discrédite. Ces vertus surnaturelles, on en fait des vertus purement passives (et qu'est-ce, je vous prie, qu'une vertu passive ? qu'est-ce qu'un principe d'action passif ?) ; on en fait des vertus passives ; les seules vertus que l'on regarde comme actives sont les vertus naturelles. Par suite les vertus naturelles sont les seules vraies vertus, seules autochtones, seules répondant à la dignité et à l'autonomie de la nature humaine. Le mysticisme n'est plus de notre époque ; il est d'un temps où les forces de la nature étaient calomniées, sa bonté méconnue, son indépendance méprisée.

Nous n'inventons pas ; nous réunissons seulement des traits épars que nous prenons dans des livres ou des revues, œuvres de catholiques modernes, et en vogue.

Si de la morale nous passons à *la politique*, là encore nous trouvons des erreurs analogues découlant des mêmes principes ; nous retrouvons le subjectivisme avec le naturalisme et le libéralisme.

La politique moderne prend tout son point d'appui en l'homme, point d'appui purement subjectif. Si l'objectif, c'est-à-dire Dieu avec son pouvoir suprême, n'existe pas, ou si seulement l'on en fait abstraction, que reste-t-il en effet ? Le pur subjectif, l'homme et l'homme seul.

Et de là résulte que la source du pouvoir est purement humaine, que le pouvoir en son essence ne contient aucun élément divin, qu'il n'existe pas de collation divine du pouvoir, ni directe, ni indirecte. C'est la souveraineté absolue de l'homme, le contrat social, la démocratie *a priori*. Comme théorie, toutes les doctrines révolutionnaires ; comme pratique, la recherche unique de l'intérêt.

Nul principe plus élevé que l'intérêt ne dirige les relations internationales. Sans doute dans des discours d'apparat, dans des banquets solennels, dans des visites souveraines, l'on parlera d'idéal de justice, et de solidarité des nations. Ce sont des mots. Ceux qui les font résonner le plus haut sont les premiers à pratiquer le contraire. Les principes les plus élémentaires du droit des gens ne sont plus respectés. Le droit, c'est la suprématie du nombre, et le plus fort écrase le plus faible. Telle est la loi, la loi logique de la politique moderne.

La base de toute l'administration civile est également l'intérêt. La législation, les services publics, les travaux publics, les études publiques elles-mêmes ne visent pas la plupart du temps au-dessus de l'utile, et souvent visent au-dessous. Le

bien-être sur la terre sans rien qui sollicite à regarder plus haut, le profit et la jouissance, le profit pour lui-même, la jouissance pour elle-même, n'est-ce pas là à peu près tout le but des grandes et complexes organisations administratives de nos sociétés modernes? Et qu'est-ce autre chose que l'exploitation et le développement systématique de l'égoïsme? Qu'est-ce autre chose que la mise en pratique du subjectivisme?

Si nous abordons le *terrain religieux*, nous n'y retrouvons pas moins, nous y retrouvons davantage encore les conséquences de ces funestes principes. Nous y retrouvons le libéralisme avec ses nuances les plus accentuées.

Que chacun soit maître absolu de lui-même en matière de croyance; qu'en vertu du principe de la liberté de conscience, nulle autorité, pas même Dieu, n'ait le droit d'imposer à un homme une religion positive, voilà l'essence du libéralisme religieux. Et qu'est-ce autre chose au fond que l'application des principes du subjectivisme? Si la règle de croyance est interne, si cette règle est la conscience seule, la raison seule de l'homme, à l'homme seul il appartient d'examiner et de choisir sa croyance. C'est donc la négation même de toute religion positive et de toute foi proprement dite, car la foi, car une religion positive supposent des objets, des motifs, des règles objectives et indépendantes du sujet. Si la foi est autochtone, elle n'est plus la foi, puisque *fides ex auditu, auditus autem per verbum Dei.*

Et si l'on pressait quelque peu le subjectivisme, resterait-il même un déisme quelconque, resterait il une religion naturelle? Non. Car la religion naturelle suppose encore un Dieu objectif, suppose une connaissance de Dieu venant de l'extérieur, suppose une loi qui s'impose de par la volonté de l'Etre suprême, loi dont la conscience reçoit l'impression, mais qu'elle ne fait pas. Et tout ceci n'est pas autochtone; et en tout cas la raison n'est pas autonome.

Donc un vrai subjectiviste non seulement n'a pas le droit de parler de religion positive et surnaturelle, ni de révélation, ni de croyance, ni d'Eglise..., il n'a même pas celui de parler de religion naturelle. Il est conduit par la logique de ses principes à l'athéisme, et par suite au matérialisme. Il ne voudra peut-être pas accepter ces conséquences, il cédera à la force de la vérité objective, au prix d'une contradiction. Il n'en sera pas moins regrettable que pour conserver encore quelques vérités, il soit obligé de s'enfermer dans un cercle vicieux et d'établir un divorce entre sa philosophie et sa volonté.

Ne nous faisons donc pas illusion. Le courant du libéralisme, du subjectivisme, du néokantisme, n'est pas autre que le courant qui, continuant le protestantisme et le jansénisme, nous apporte le libre examen, la révolte de la raison contre Dieu, la négation du surnaturel. Il se décore du nom de progrès et de science positive. En réalité il conduit à l'athéisme, au matérialisme, à l'anarchie intellectuelle, morale et politique.

Mais les esprits, même de catholiques, se sont tellement laissés aller à l'oubli, pour ne pas dire au mépris, de l'autorité de l'Eglise, à la négligence de la vérité, à l'ignorance des choses surnaturelles, ils ont tellement cédé à la séduction de cet orgueil de la vie qu'ils ont été entraînés. Ah! sans doute, ils ne sont pas en plein dans le milieu du torrent vertigineux; ils cherchent à se maintenir non loin des rivages qu'ils espèrent pouvoir regagner s'ils se voyaient trop en péril. Mais enfin ils sont dans le courant et ils en sont fiers; ils se vantent d'être dans le mouvement. Ils ne veulent pas aller jusqu'à l'abîme; ils tiennent cependant à en approcher, et à montrer qu'ils n'en ont pas peur. L'abîme les attire; ils subissent la fascination des idées modernes, de la *pensée contemporaine.*

Que peut bien signifier ce mot de *pensée contemporaine,* que certains de nos intellectuels prononcent avec une sorte de respect religieux? Est-ce que l'homme n'a pas toujours pensé de la même manière quand il a pensé juste? Est-ce que les lois de la pensée changent avec les temps? L'objet de la connaissance peut varier et s'étendre, il peut se présenter sous différentes faces, mais le procédé pour l'atteindre n'est-il pas toujours le même? Ce qui est vrai dans le présent était vrai dans le passé et le sera dans l'avenir. La vérité du temps de saint Thomas d'Aquin était la même que la vérité du temps de Bossuet, elle est encore la même aujourd'hui. Elle est donc contemporaine de toutes les époques. Ce qui n'est contemporain que d'une époque est variable, et étant variable n'est plus la vérité. Si c'est ainsi qu'il faut entendre la pensée contemporaine, je ne vois véritablement rien qui lui soit propre que l'erreur; et je ne me sens nullement porté à la saluer d'un respectueux hommage.

Mais les *intellectuels contemporains* sont intimement persuadés qu'avant eux l'on n'a pas pensé. Et alors il devient évident que la pensée contemporaine, leur pensée à eux, est quelque chose comme un phénomène nouveau, comme une apparition de la lumière au milieu des ténèbres. La pensée contemporaine est vraiment la pensée, la pensée par excellence. — Et parmi nous il se trouve des naïfs (savants, je ne le conteste pas; brillants écrivains, je le conteste encore moins; mais naïfs, je le maintiens, et très primitifs en théologie et en philosophie scolastiques) qui se laissent prendre à cette piperie des mots, qui trouvent beau de ressembler à ces intellectuels, qui font risette à la pensée contemporaine et s'estiment très flattés d'en recevoir un sourire.

La vérité, j'entends la vérité vraie, la vérité catholique, reçoit de leur part plus d'une blessure. Ils se donnent néanmoins comme ses défenseurs, et plusieurs veulent bien les en croire.

Mais sérieusement peut-on s'appeler défenseur

de la vérité catholique quand on n'a pas la notion de la foi catholique, quand on confond la foi avec la bonne foi, quand on écrit que la bonne foi suffit pour faire partie de l'âme de l'Eglise, qu'avec la bonne foi l'on entre dans la communion des saints quelle que soit la croyance que l'on professe, et alors même que l'on n'en professerait aucune [1] ;

Quand on confond l'ordre naturel et l'ordre surnaturel et qu'on résume toute la religion dans cette simple formule : *Faites le bien ;* [2]

Quand on méprise la tradition théologique et la scolastique ; quand on proclame, en s'en félicitant, que la théologie traditionnelle est devenue lettre morte pour l'élite intellectuelle [3] ;

Quand, en revanche, on s'empresse d'accourir partout où miroite quelque théorie suspecte, mais moderne ; quand on embrasse avec enthousiasme les idées *larges* des américanistes les plus accentués ; quand on se réjouit de l'espoir de voir toutes les religions unies sur le terrain de la solidarité universelle ; quand on manifeste le désir que la religion catholique adoucisse ses angles et modifie, ou même supprime, ce qu'elle a de trop exclusif ou de trop mortifiant pour la raison humaine ;

Quand on donne avec amour dans les erreurs philosophiques des universitaires kantiens ; quand on prétend que la philosophie c'est la conscience de l'humanité [4], que la loi c'est l'expression de la conscience [5], que le droit de l'éducateur vis-à-vis des enfants est fondé sur sa conscience [6], que le maître de religion qui enseigne le dogme aux jeunes gens doit leur proposer à la fois les raisons de croire et de ne pas croire, pour qu'ils fassent eux-mêmes la critique de leur foi, et qu'ainsi leur foi sorte de leur conscience [7] ;

Quand on se pâme d'admiration devant les Allemands protestants, et qu'on applaudit à l'exégèse ultra-critique qui ruine l'authenticité des Livres saints [8] et n'admet l'inspiration que parce qu'elle est postulée par l'économie de l'Ancien et du Nouveau Testament [9] ; quand on pense « entrer dans la pensée de la Bible elle-même, en cherchant plutôt dans ces histoires grandioses (création, déluge, etc.) de hautes leçons théologiques et morales, que des faits particuliers, précis, rigoureusement exacts dans les moindres détails... [10] » ;

Quand on marque de la faveur pour les théories historiques modernes, déterminisme, évolutionnisme, progrès indéfini ; quand on s'inspire d'un esprit de libéralisme qui va jusqu'à éviter de blâmer les principes de la Révolution, mais qui en revanche affecte de relever l'intolérance des pouvoirs catholiques, et excuse l'hérésie par l'ancienneté de sa possession [1] ; quand on écrit l'histoire, même l'histoire de l'Eglise, en n'y montrant jamais l'action de Dieu, et en éliminant au contraire tout ce qui peut sentir le surnaturel ou le miraculeux ; quand on paraît imbu presque à l'égal des historiens hostiles à l'Eglise, d'un esprit de dénigrement qui ne laisse voir que le mauvais côté des choses et des personnes ecclésiastiques, qui méprise systématiquement le moyen âge, qui ne permet pas de dire saint Grégoire VII, ou saint Louis, mais seulement Grégoire VII, ou Louis IX... tout court ; quand on se réfère avec une complaisance marquée à l'autorité des historiens protestants ou notoirement ennemis de la doctrine catholique ; quand on paraît prendre pour critérium de vérité dans la critique des origines de l'Eglise l'opposition avec les traditions de l'Eglise romaine [2] ;

Quand on veut détruire tout d'un coup l'apologétique traditionnelle, parce qu'elle est l'œuvre d'une vieille théologie discréditée, qui ne sait plus que faire le vide autour de ses chaires [3] ; quand on professe que l'on ne peut défendre la religion si l'on ne se conforme à la pensée contemporaine ; qu'il est nécessaire d'adopter un système d'apologétique qui fasse sortir toute la religion de la raison autonome ; que par la méthode d'immanence et par les lois du déterminisme interne on démontrera que la religion, même surnaturelle, sort de la nature comme la fleur de sa tige ; que le surnaturel, tout inaccessible qu'il soit, est cependant indispensable, et qu'il est un produit autochtone et nécessaire de la nature raisonnable... [4] ;

Encore une fois, nous le demandons, peut-on s'appeler défenseur de la foi catholique, apologiste catholique, savant catholique, quand on se laisse aller à de tels entraînements ? A quelque bénignité d'interprétation que nous ayons recours, pouvons-nous ne pas constater la ressemblance de ces doctrines avec le naturalisme, le latitudinarisme, le libéralisme absolu, le rationalisme, toutes erreurs condamnées dans le *Syllabus ?* Pouvons-nous n'en pas apercevoir les conséquences nécessaires, qui sont les conséquences mêmes des doctrines protestantes et jansénistes d'une part, pélagiennes d'autre part, et des erreurs sur la nature, la grâce et le péché originel ?

[1] V. Klein, *Nouvelles tendances*, 2e édit., p. 52,73.
[2] V. Bougaud, *Le Christianisme et les temps présents*, édit. in-8 de 1882, t. I, p. 573.
[3] V. Battifol, dans la *Quinzaine*, cité dans l'*Univers* du 29 nov. 1897.
[4] V. Fonsegrive, *Quinzaine*, 16 janvier 1897.
[5] V. *Journal d'un évêque*, 2e partie, page 76.
[6] V. La Berthonnière, *Quinzaine*, cité par l'*Univers* du 10 septembre 1900.
[7] V. La Berthonnière, *Quinzaine*, 15 mai 1898.
[8] V. *Revue Biblique*, Lagrange, discuté dans l'*Ami du Clergé*, 7 févr. 1901.
[9] Ermoni, *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1901, cité dans les *Etudes franciscaines*, mai 1901.
[10] V. Loisy, *Revue des Religions*, mars-avril, année 1892.

[1] V. Gagnol, *Histoire de France*, Rhétorique, p. 297-300. Cf. *Ami du Clergé*, 22 septembre 1898.
[2] Cf. Duchesne, *Origines du christianisme ;* — Hemmer, *Histoire de l'Eglise*, t. I, *passim*, v. g. pages 50, 51, 54, 55, 58, 515.
[3] Battifol, *loc. cit.*
[4] V. Blondel, *Lettres sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique ;* — Mano, *Le problème apologétique.*
Cf. la discussion de M. l'abbé Gayraud dans la *Revue du Clergé français*, citée par l'*Univers* du 8 octobre 1900.

D'où il apparaît avec évidence que nos intellectuels catholiques, nos apologistes modernes font fausse route, parce qu'ils se croient plus forts que leurs devanciers. Assurément chaque époque a son caractère et ses exigences. Nul ne le sait mieux que l'Eglise, et aucune institution ne s'y est jamais prêtée avec autant de souplesse. La science sérieuse doit tenir compte de ces exigences contemporaines; et la science catholique l'a toujours fait. Qui s'est accommodé mieux qu'elle aux nécessités des temps? Mais n'oublions pas pourtant que sous ces modifications de circonstance, sous ces accommodations contingentes, il existe un substratum immuable, le dogme catholique; que, au milieu de la voie très large et très variée où la raison humaine peut prendre ses ébats et changer ses procédés selon le changement des objets, il existe une ligne droite qu'il n'est jamais permis de perdre de vue, c'est la doctrine traditionnelle de l'Eglise. Les enseignements des Pères de l'Eglise, les définitions des saints Conciles, les décisions des Souverains Pontifes et de l'Eglise romaine, la doctrine commune des théologiens scolastiques, sont les jalons indicateurs de cette ligne directrice.

En s'astreignant à ne pas s'en écarter, on pourra courir le risque de n'être pas en faveur auprès de la pensée contemporaine ; mais l'on demeurera dans la sécurité. Et sous l'obéissance du Pape et de la sainte Eglise, à l'ombre des enseignements du concile du Vatican et du *Syllabus*, en communion avec les théologiens orthodoxes et autorisés qui sont les vrais représentants de la science catholique, on aura des idées justes sur la foi, sur la grâce, sur le péché originel; on ne sera pas exposé à subir les influences du libéralisme, et on pourra défendre une religion dont on connaîtra les vrais fondements.

Notre correspondant peut voir ainsi la réponse à sa question. Si malgré de bonnes intentions indéniables, si malgré la clarté des décisions doctrinales de l'Eglise, une portion notable des catholiques intelligents subissent l'influence des doctrines libérales et paraissent se complaire dans de regrettables tendances, c'est que malheureusement ils ignorent la théologie, la théologie du surnaturel et de la grâce, la théologie de l'état primitif de l'homme et de sa chute. A cause de cela ils comprennent mal ou incomplètement le sens et la portée des décisions doctrinales de l'Eglise. Ils sont à la fois plus ou moins protestants et pélagiens; et le mélange d'opposition et d'identité qui existe entre ces deux doctrines contribue encore à la confusion et à l'imprécision de leurs idées. Manquant de points d'attache, ou n'en ayant que de très faibles, est-il étonnant qu'ils soient emportés par le mouvement des idées courantes, et que, dans l'étourdissement où ils se trouvent, ils soient devenus incapables de voir où ils vont, et capables de se croire dans la vérité ?

Q. — Au sujet du *billet de confession*, les auteurs théologiques traitent la matière au point de vue du sceau sacramentel, et s'occupent surtout des cas où le confesseur doit le délivrer ou le refuser. Ils sont assez muets sur le cas du pasteur ou curé ou tout autre supérieur qui peut être appelé à l'exiger avant de conférer un sacrement des vivants et principalement celui de l'Eucharistie.

1° Pourriez-vous donner un peu d'historique sur l'origine du billet de confession et la disparition totale ou partielle de cette mesure ?

2° Y a-t-il des cas où un curé peut et doit l'exiger encore, pour la communion surtout, et quels sont ces cas ?

3° Le refus de la communion, jusqu'à production du billet de confession, peut-il motiver l'intervention de la loi civile contre le prêtre qui, pour de bonnes raisons assurément, aurait cru devoir agir de la sorte, dans un cas donné ?

R. — Ad I. Il nous semble difficile, pour ne pas dire impossible, de faire l'histoire de l'origine et de la généralisation du billet de confession ; on en peut cependant dire quelque chose, mais nous croyons nécessaire, ou au moins très utile pour cela, de faire d'abord l'historique de la *liberté des confessions*, ou, si on aime mieux, de la liberté dans le choix du confesseur, et ici nous nous appuierons surtout sur Chardon dans son *Histoire des Sacrements*.

Dans la primitive Eglise, les fidèles étant gouvernés par l'évêque conjointement avec les prêtres, c'était à lui et quelquefois devant lui et toute la communauté des prêtres, qu'on appelait le *Sénat* ou le *Presbytère*, que se faisait la confession, qui dans ce dernier cas était publique ou plutôt semi-publique. Dans la suite l'évêque et le Sénat des prêtres étant trop chargés d'autres occupations, on établit exprès pour cela un prêtre, dont l'emploi était d'entendre les confessions et qu'on appelait *pénitencier*. Plus tard le peuple chrétien s'étant multiplié, on fut obligé d'établir des prêtres particuliers pour gouverner les paroisses dans les grandes villes d'abord, et ensuite dans les campagnes, et ce fut à ces prêtres que les pénitents s'adressèrent pour la confession secrète, et on ne souffrait pas d'autres prêtres pour remplir ce ministère, parce que ces prêtres faisant leur résidence dans les lieux où ils s'étaient établis, et veillant continuellement sur la portion du troupeau qui leur était confiée, ils étaient bien plus à portée de connaître et de juger les fautes des fidèles, d'y apporter les remèdes convenables, de prendre garde s'ils s'acquittaient exactement de la pénitence qui leur était enjointe, et de donner les avis les plus salutaires pour les besoins particuliers des pénitents.

L'Eglise a maintenu longtemps cette discipline contre ceux qui voulaient s'en écarter ; nous trouvons sur ce sujet des règlements dès le VII^e^ siècle, où, par exemple, un concile de Reims (en 639) ordonne que nul autre que le pasteur ne reçoive les confessions pendant le Carême. Voici ce qu'écrit Chrodegang au VIII^e^ siècle : « Le peuple fidèle doit faire sa confession à son propre prêtre trois fois chaque année. » Réginon au X^e^ siècle et

saint Pierre Damien au XIe ne sont pas moins précis là-dessus. Pour se confesser à un autre prêtre il fallait la permission du propre pasteur, et c'était lui alors qui donnait la juridiction à un prêtre approuvé par son évêque pour qu'il pût entendre les confessions de ses paroissiens.

Mais toujours est-il que les évêques ont eu en tout temps sur tout leur diocèse tous les droits qu'avaient les curés sur leur paroisse, quoiqu'ils en usassent rarement ; et c'est dans ce double sens qu'il faut entendre le décret du concile de Latran, car au dire des auteurs du temps il fallait se confesser au curé et à l'évêque, et celui-ci ne donnait que très rarement la permission de s'adresser à d'autres prêtres. Si quelqu'un se croyait exempt de péché mortel, il devait au moins se présenter à son propre pasteur pour lui en faire la déclaration, sans toutefois dans ce cas être obligé de se confesser sacramentellement ; mais s'il jugeait à propos de le faire, c'est à son pasteur qu'il devait se confesser.

Ce ne fut qu'après le concile de Latran qu'une plus grande liberté commença à être donnée aux fidèles. Les Dominicains et les Franciscains s'étant multipliés considérablement, se crurent appelés, grâce à leur science et à la confiance qu'ils inspiraient, à instruire les peuples par leurs prédications et à les diriger par la confession sans avoir besoin pour cela de l'agrément des pasteurs ordinaires, et ils sollicitèrent du pape Grégoire IX une bulle pour y être autorisés même quand les pasteurs ne voudraient pas agréer leurs services. Cette autorisation fut d'abord donnée aux Frères-Prêcheurs, non toutefois sans soulever de très graves oppositions ; mais Innocent IV, confirmant la bulle de Grégoire IX, défendit de troubler les religieux dans la jouissance des droits et privilèges que le Saint-Siège leur avait accordés. Cependant, à cause des contestations qui s'ensuivirent, quinze jours avant sa mort, dans une constitution signée à Naples, il retrancha aux religieux mendiants tous leurs privilèges contraires au concile de Latran, et il ordonna que ceux qui voudraient se confesser à un prêtre étranger en demandassent préalablement la permission à leur pasteur ordinaire, ou qu'ils se confessassent au moins premièrement à lui et en reçussent l'absolution, sans quoi ils ne pourraient être absous par un autre.

Alexandre IV révoqua en partie la constitution d'Innocent IV et rendit aux religieux mendiants leurs privilèges précédents. Il fut imité en cela par Clément IV.

Toutefois, comme les difficultés continuaient toujours, Martin IV en 1281 tâcha de concilier les prétentions et les intérêts des deux partis. Ainsi il permit aux Frères mineurs d'entendre les confessions des fidèles, mais de telle sorte que ceux-ci n'en seraient pas moins tenus de se confesser à leur curé une fois l'an, suivant le décret du concile général de Latran. Néanmoins, malgré ce sage tempérament, les disputes s'échauffèrent encore davantage, parce que les évêques et les curés prétendirent que les fidèles devaient confesser à leurs pasteurs respectifs les mêmes péchés qu'ils auraient confessés aux religieux ; ce que ceux-ci niaient de toute leur force. Nicolas IV, Boniface VIII, Benoît XI, Clément V et Jean XXII s'efforcèrent, mais inutilement, d'apaiser ces fâcheuses disputes.

En 1409 une bulle d'Alexandre V accordant aux religieux mendiants tous les privilèges qu'ils désiraient au sujet des confessions, souleva les esprits de tous côtés, surtout à Paris, où l'évêque et l'Université de concert avec Gerson s'opposèrent fortement à sa réception, et les religieux mendiants furent retranchés de l'Université, jusqu'à ce qu'ils fissent révoquer cette bulle, ou renonçassent authentiquement aux privilèges qu'elle contenait en leur faveur. C'est même alors qu'on commença à mettre en discussion le pouvoir des Papes ; on en vint même jusqu'à soutenir qu'ils n'étaient pas en droit de diminuer les pouvoirs ordinaires des prélats et des curés pour les attribuer à d'autres. Et plus tard, à propos d'une bulle d'Eugène IV qui confirmait les pouvoirs des religieux mendiants, l'Université les retrancha de nouveau de son sein avec les mêmes exigences qu'en 1409, et les religieux furent obligés de céder et de se soumettre à ces conditions. Plus tard encore, en 1565, un concile de Milan tenu sous saint Charles publiait ce décret : « Nous voulons que l'on garde inviolablement la Constitution d'Innocent III publiée dans le concile général de Latran, qui prescrit aux fidèles de se confesser au moins un fois l'an à leur propre curé, *proprio parocho*. » En 1567 le Synode de Cambrai ordonne la même chose, et enfin en 1583 un concile de Reims, dont les règlements ont été confirmés par le pape Grégoire XIII, publie ce qui suit : « Que personne ne s'imagine qu'il lui soit permis de se confesser à quel prêtre il voudra, mais il doit le faire à son propre curé. Que si quelqu'un, pour de justes raisons, veut confesser ses péchés à un prêtre étranger, qu'il en demande et obtienne la permission de son propre pasteur, parce qu'autrement il ne peut ni l'absoudre, ni le lier. »

Nous avons parlé surtout pour la France, mais nous savons que des difficultés et des discussions du même genre éclatèrent aussi en Italie, en Allemagne, en Angleterre, et un peu partout.

Elles se prolongèrent, en s'adoucissant cependant toujours, jusque vers le commencement du XIXe siècle où furent enfin admises partout une grande latitude et une grande liberté pour les confessions.

Après ce que nous venons de dire, on comprendra facilement que l'origine des billets de confession doit remonter aux premiers siècles de l'Eglise, et on peut dire que leur origine et leur usage fréquent venaient d'une triple cause.

a) D'abord de la volonté des curés, qui pour défendre leurs droits, quand leurs paroissiens se

confessaient à d'autres, exigeaient souvent qu'ils leur rapportassent un billet de confession, afin de s'assurer qu'ils étaient allés à quelqu'un qui avait ou à qui ils avaient donné eux-mêmes le droit et la permission de confesser leurs paroissiens. Saint Charles dans les conciles I, II, III et V de Milan ordonne que dans les temps de Pâques ceux qui auront été absents de leur paroisse porteront à leur curé une attestation du lieu où ils se seront confessés et où ils auront fait leurs pâques ; et il indique en quels termes doit être rédigé le billet de confession. Les conciles de Narbonne en 1551, de Bourges en 1584, d'Aix en 1585, de Bordeaux en 1583 et 1634 et de Narbonne en 1609 ordonnent aux curés de tenir un registre exact des noms de ceux qui se seront confessés au temps de Pâques avec l'indication du mois et du jour, afin de pouvoir en certifier au besoin. *(Dictionnaire de droit canon*, de Durand de Maillane). — Et Goschler dans son *Dictionn. encyclopéd. de la théol. cath.*, à l'article *Billet de confession, Schedula confessionis*, le définit ainsi : « Billet qu'au temps de Pâques le confesseur donne à son pénitent pour attester que celui ci s'est confessé, et qui dans le cas où avant l'administration de la sainte Eucharistie il y aurait quelque doute sur sa confession, en serait la preuve. » (Cf. Synod. Colon., 1549).

b) En second lieu, c'étaient aussi les pénitents qui demandaient d'eux-mêmes un billet de confession pour certifier à leur curé qu'ils s'étaient confessés au temps de Pâques, ou quand ils devaient recevoir un autre sacrement, comme le mariage ou la confirmation. Et ce n'étaient pas seulement les laïcs qui devaient ainsi se munir d'un billet, car aux XIIIe et XIVe siècles bien des conciles provinciaux, comme par exemple ceux de Troyes, de Poitiers et de Rouen ; imposent aux prêtres et même aux évêques un confesseur, comme on le fait aux religieuses, ne les laissant pas libres de choisir leur confesseur, et alors pour s'en assurer ou pour en témoigner on demandait un billet de confession. *(Dictionn. de droit can.* de Migne).

Après la révocation de l'édit de Nantes on exigea des nouveaux convertis des billets de confession sous peine des galères et de la confiscation des biens. Dans les querelles jansénistes, l'archevêque de Paris exigea que tout malade présentât un certificat attestant le nom de son directeur et sa foi à l'égard de la bulle *Unigenitus*, sans quoi il défendait de lui accorder les sacrements de l'Eglise.

c) Le *Dictionnaire des objections populaires*, de Migne, indique aussi une troisième source :

> Une mère soucieuse du salut et de la conduite de son enfant exige de la part de ceux sous la direction de qui elle le met des attestations fréquentes qu'il se conduit bien et demande aussi qu'il lui envoie des attestations de son confesseur qu'il s'est confessé à telle et telle époque. En dehors même des idées chrétiennes, qui ne reconnait là un moyen très propre à diriger l'homme dans les moments où il se trouve exposé aux plus grands dangers ? « Quel préservatif salutaire, dit Marmontel, pour les mœurs de l'adolescent, que l'obligation et l'usage d'aller tous les mois à confesse ! La pudeur de cet humble aveu de ses fautes les plus cachées en épargnait peut-être un plus grand nombre que les motifs les plus saints. »
>
> Par suite de l'affaiblissement de la foi, les parents ne sont plus guère dans l'habitude de demander à leurs enfants des billets de confession, comme cela se faisait autrefois ; mais les ministres de la religion continuent d'en demander aux fidèles dans certaines circonstances, par exemple pour ceux qui se présentent pour recevoir le sacrement de mariage, pour lequel il faut l'état de grâce et qui doit avoir des conséquences si graves pour la société comme pour les individus, et comme la confession est nécessaire pour recouvrer l'état de grâce, il est tout naturel que le prêtre en demande une attestation.
>
> Mais l'Eglise n'a jamais voulu que cette attestation fût payée... Quelqu'un cependant se présente et ne veut pas se confesser, il a droit à un billet qui atteste seulement qu'il s'est présenté, et alors celui-ci peut dire : « Si je m'étais confessé, vous m'eussiez imposé une pénitence, eh bien, cette pénitence, je me l'impose moi-même : recevez cette offrande pour vos pauvres. » D'autres fois il ira trouver un homme prêt à tout faire pour de l'argent, et lui dira : « Voici cinq francs, allez vous confesser comme pour le mariage, vous demanderez ensuite un billet, et vous donnerez mon nom. » En tout cela aucun tort ne peut être imputé au clergé.

Ad II. Comme nous venons de le dire, un curé peut et doit encore, d'après l'usage, exiger un billet de confession pour le mariage quand ce n'est pas lui qui a confessé les futurs époux, et qu'il n'est pas sûr qu'ils se soient confessés.

En certains endroits, c'est l'usage encore de demander un billet de confession pour la confirmation, comme on le fait pour le mariage. Si le curé croit la chose bonne et prudente, il doit suivre cet usage là où il est établi. Nous dirons la même chose d'usages semblables qui pourraient être en vigueur en certains lieux pour d'autres circonstances. Mais en général ce serait une imprudence de vouloir à ce sujet rétablir des usages qui n'existent plus ; on courrait risque de faire plus de mal que de bien.

Cependant nous serions loin de blâmer un curé qui, ayant des doutes fondés que telle ou telle personne se présente à la sainte table en mauvais état de conscience et sans s'être confessée, exigerait qu'elle lui apportât un billet de confession ; en certains cas ce pourrait même être un devoir ; mais alors qu'il procède avec douceur et prudence et n'ait pas des exigences que l'Eglise pourrait condamner, ou qui pourraient détourner de la fréquentation des sacrements et donner quelque scandale.

Ad III. Assurément, en bonne et droite justice, le refus de la communion jusqu'à production du billet de confession ne peut motiver l'intervention de la loi civile contre le prêtre qui pour de bonnes raisons aurait cru devoir agir de la sorte dans un cas donné, parce qu'il s'agit ici d'un acte purement ecclésiastique laissé à la conscience du prêtre, par conséquent d'un acte absolument en dehors et, en son genre, au-dessus de la loi et de l'autorité civiles, qui ne peuvent avoir aucune autorité en matière purement ecclésiastique.

Nous disons *en bonne et droite justice*, parce que nous ne pouvons répondre qu'il ne se com-

mettra pas des abus, comme il s'en est commis, par exemple, quand l'autorité civile a voulu intervenir et retrancher le traitement de prêtres qui avaient prêché contre de mauvais journaux, ou qui avaient refusé l'absolution à des parents qui voulaient envoyer leurs enfants à de mauvaises écoles, tandis que les confesseurs eux-mêmes ne peuvent pas dire s'ils ont refusé ou donné l'absolution, à cause du secret sacramentel.

Q. — Quelle différence y a-t-il entre une bulle et un indult ?

R. — L'*indult* est une concession *particulière*, faite à un individu ou à une personne morale, v. g. une communauté, une paroisse, un diocèse, et même un royaume.

Pour la *bulle*, c'est une lettre émanant du Saint-Siège et adressée soit à l'Eglise entière pour promulguer une loi ou une vérité, soit à une personne, réelle ou morale, pour lui accorder une grâce. C'est la forme la plus élevée.

L'indult signifie donc la grâce à accorder, et la bulle est la forme la plus solennelle pour la donner. Ce n'est donc pas la seule. De fait, il y a encore le Bref, etc.

Ce qui distingue la bulle des autres documents pontificaux, c'est l'en-tête, où on lit : *Leo Episcopus, servus servorum Dei, Venerabili... salutem et Apostolicam benedictionem.*

Elle se termine par les mots : *Datum Romæ apud S. Petrum, anno Incarnationis Domini... Kalendis... Pontificatus nostri anno...*

La bulle, comme on vient de le voir, est datée *ab anno Incarnationis*, et non *ab anno Nativitatis*. Il s'ensuit qu'une bulle qui aurait paru avant le 25 mars 1901, devrait porter la date de 1900.

Les bulles de canonisation sont signées par le pape et tous les cardinaux ; quant aux autres, c'est le cardinal chancelier qui y appose sa signature à une place spéciale. Viennent ensuite celles des prélats abbréviateurs.

La bulle est toujours écrite sur une feuille de parchemin de 0,50 sur 0,70, mais dont le bord inférieur est ordinairement replié. Elle n'est écrite que d'un seul côté [1].

Q. — Dans votre dernier numéro de l'*Ami du Clergé*, à la page 624, vous dites qu'un curé ne doit pas annoncer pour la paroisse la messe pour les fêtes supprimées, lorsque, dans son esprit, il offre cependant le fruit spécial de cette messe aux intentions fournies par l'évêché.

Permettez-moi de vous poser à ce sujet quelques questions.

1° Votre décision oblige-t-elle en conscience et sous peine de péché ?

2° Je croyais que je pouvais, sans mentir, annoncer ces messes pour la paroisse, dès lors que l'Eglise permet au prêtre d'avoir plusieurs autres intentions en dehors de l'intention principale.

3° Pour moi personnellement, j'ai toujours annoncé ces messes pour la paroisse, sans frustrer cependant l'évêché de l'honoraire qu'il désire pour ses œuvres. Mon but en agissant ainsi c'est, tout en répondant au désir de l'évêché, d'obliger un plus grand nombre de fidèles à sanctifier ces fêtes, par l'assistance à la sainte messe, ou même, quand il est possible, de les exciter à recevoir les sacrements. Ce que je n'obtiendrais pas toujours autrement.

4° Si c'est mal d'agir ainsi, pourrait-on alors annoncer la messe en l'honneur de la fête du jour, tout en sauvegardant les désirs de l'évêché ?

R. — Pour mettre une pleine clarté dans les réponses aux questions ci-dessus formulées, il faut commencer par exposer ce qu'il en est de l'application de la messe et des autres fruits qui peuvent s'y ajouter.

On distingue trois fruits *ex opere operato* du saint sacrifice : 1° le fruit général qui s'étend à l'Eglise entière, et le prêtre n'en peut disposer autrement ; 2° le fruit spécial ou personnel au prêtre, qui ne peut s'en dépouiller ; 3° le fruit moyen ou ministériel, dont il a le droit de disposer.

Quand on dit que le prêtre applique la messe, l'objet de cette application est le fruit moyen et ministériel.

En dehors de ces fruits obtenus *ex opere operato*, le prêtre peut *ex opere operantis* obtenir d'autres fruits en priant dans l'offrande du saint sacrifice à des intentions particulières ; mais on ne dit pas qu'il offre ou applique la messe à ces intentions, parce que cette manière de dire se rapporte au fruit moyen attaché à la messe *ex opere operato*, et non à ceux que le prêtre peut accidentellement y ajouter *ex opere operantis*.

Le prêtre qui a charge d'âmes est tenu par une loi générale de l'Eglise d'appliquer sa messe à sa paroisse les jours de fêtes supprimées, c'est-à-dire de faire à sa paroisse l'application du fruit moyen. Il le doit en justice. Il peut en outre prier plus spécialement pour ses paroissiens, en quoi il accomplit un office de charité ; mais on ne peut dire qu'il applique deux fois la même messe à sa paroisse.

L'indult qui le dispense d'appliquer la messe à sa paroisse et lui permet de l'appliquer à une intention rétribuée, le décharge du devoir d'appliquer le fruit moyen à sa paroisse, à condition qu'il l'appliquera à l'intention rétribuée. La paroisse ne conserve rien de ce fruit moyen, objet propre de l'application de la messe. Il serait donc contraire à la vérité d'annoncer que la messe serait encore dans ce cas appliquée à la paroisse.

Que le prêtre ait d'autres intentions en faveur de sa paroisse, rien de mieux ; mais ce n'est plus ce qui s'appelle l'application de la messe. Il est bien probable qu'il a de ces intentions à chacune de ces messes. Mais quand il annonce une messe pour tel défunt, il ne lui vient pas en pensée qu'il puisse annoncer que la messe sera encore appli-

[1] Battandier, *Annuaire pontifical*, 1899, p. 446.

quée à tel autre défunt qu'il aurait dans son intention secondaire et pour lequel il prierait spécialement.

En conséquence :

Ad I et II. Il y aurait mensonge et conséquemment péché à annoncer que la messe est appliquée à la paroisse quand elle est appliquée à une autre intention.

Vous pouvez seulement dire que vous prierez plus spécialement à ces messes pour votre paroisse.

Ad III et IV. La messe du jour se célèbre en l'honneur du saint, et vous pouvez vous servir de cette raison, qui est vraie, pour engager vos paroissiens à assister à la messe et à y recevoir les sacrements. Et cela, d'autant plus que vos paroissiens, en assistant à la messe et en participant aux saints mystères, s'assurent des fruits personnels qui leur arrivent en vertu du saint sacrifice auquel ils prennent part, d'une manière qui ressemble tout à fait à la production des fruits *ex opere operato*. L'application du fruit moyen par le prêtre ne confisque pas et n'attache pas à son intention les fruits qui reviennent d'eux-mêmes aux assistants.

Q. — 1° A la page 397, vous dites qu'on a eu raison d'administrer « *sous condition* les deux sacrements. » Alors comment expliquer ces paroles de Clément Marc à la page 389 de sa troisième édition ? « Debent ungi infirmi, qui sunt sensibus destituti, et quidem absque conditione, si pii animi significationem dederint, aut christiane vixerint, adeo ut præsumi possit, illos sacramentum fuisse petituros, si fuissent rationis compotes : seu, ut loquitur Rituale, si verisimiliter petiissent. »

2° N'y a-t-il pas des circonstances où l'on doit donner l'Extrême-Onction *sous condition*, et d'autres où l'on doit la donner *sans condition* infirmis sensibus destitutis aut delirantibus ?

3° Quand on donne l'Extrême-Onction sous condition, le sacrement n'existe pas si la condition ne se trouve pas réalisée. Ne devrait-on pas par suite donner l'Extrême-Onction une seconde fois quand l'*obex* a disparu ?

4° Les théologiens et en particulier Gousset disent qu'il n'est pas nécessaire d'exprimer la condition, excepté cependant pour le baptême. Que signifie donc le mot *tutius* que je lis dans Clément Marc à la page 193 de sa 3me édition ?

5° Le même auteur, p. 263, indique plusieurs conditions *sine qua non* pour l'indulgence de la bonne mort. Or, comment se fait-il que le Rituel ne parle pas de toutes ces conditions ?

6° Peut-on donner l'absolution sous condition aux malades en délire ? Peut-on la leur réitérer ?

R. — Ad I et II. Clément Marc suppose des indices certains de dispositions suffisantes : dans ce cas, on doit administrer l'Extrême-Onction sans condition au malade sans connaissance.

La question à laquelle nous répondions supposait qu'on n'avait aucun de ces indices, puisque le sacrement était « risqué » : c'était le cas de l'administrer sous condition.

Ad III. On ne peut avoir la certitude de la nullité de l'Extrême-Onction que si l'on sait dans la suite qu'au moment de l'administration du sacrement, le malade était disposé à ne pas la recevoir. Et cet obstacle persévérant, une seconde administration n'est pas possible.

Si le malade ne recouvre pas la raison, il a été pourvu autant que possible à son salut, il n'y a pas à lui réitérer le sacrement.

Si le malade, revenu à la raison, fait connaître l'indisposition où il était et qu'il y persévère, il n'y a pas lieu de réitérer l'administration du sacrement, bien qu'il ait été invalide la première fois. Mais, s'il revient à de meilleurs sentiments, on devra lui administrer sous condition l'Extrême-Onction parce que la première fois elle a été invalide et qu'alors il est bien disposé. La confession devra précéder alors l'Extrême-Onction.

Ad IV. Il est vrai que l'on n'est pas obligé de formuler extérieurement la condition, si ce n'est dans l'administration sous condition du baptême. Mais pour les autres sacrements la condition, quand il y a lieu, doit être intérieurement formée par le prêtre qui les administre.

Ad V. Parce que le Rituel n'est pas un traité de théologie.

Ad VI. Les malades en délire peuvent avoir des lueurs de raison plus ou moins intermittentes. Le prêtre doit veiller, essayer de provoquer un acte de repentir, ne fût-il que fugitif, et en profiter pour donner l'absolution.

S'il ne peut obtenir extérieurement cet acte, il fera bien d'attendre un moment d'accalmie pendant lequel, après une courte exhortation, il donnera l'absolution sous condition, sauf à la renouveler si le malade se trouve mieux, surtout s'il peut se confesser.

Q. — *Communion des saints*. « Si un prêtre dit la messe, tous les enfants de l'Eglise en reçoivent un accroissement de grâces. Si une bonne âme, dans un coin ignoré de la terre, dit bien son chapelet, tous les fidèles en reçoivent plus de lumières et de force pour opérer leur salut. » Tel est bien l'exposé du dogme de la communion d'après le catéchisme. La première partie est suffisamment prouvée par l'immensité des mérites de Jésus-Christ ; mais la seconde partie ? la théologie ne donne aucune preuve. Comment toute prière, toute bonne œuvre d'un simple fidèle profite-t-elle à toute l'Eglise ?

R. — Parce qu'il n'est aucune bonne œuvre qui ne soit faite explicitement ou implicitement en union avec Notre-Seigneur et dans l'unité de son corps mystique.

C'est tout le corps qui prie ou fait la bonne œuvre par un de ses membres ; il n'est pas étonnant que tout le corps en bénéficie.

Q. — Peut-on prêter un chapelet indulgencié sans que ce chapelet perde par le fait même ses indulgences ?

J'ai entendu soutenir que du moment qu'on se réservait les indulgences, on le pouvait.

R. — Oui.

NOTES CRITIQUES SUR LE SPIRITISME[1]

La fraude joue dans le spiritisme un rôle important, nécessaire ; et si l'on y ajoute l'action mal déterminée mais certaine du *fluide vital*, on arrive à se rendre compte des tours les plus merveilleux des médiums. Toutefois, même dans ces conditions, le succès n'est jamais garanti. La prestidigitation est sujette à des maladresses, à des *impairs ;* le fluide n'est pas assuré dans la mesure convenable, il la dépasse ou n'y arrive pas. Aussi — tous en font l'aveu — les échecs sont fréquents, et il n'est guère de séances qui soient parfaitement réussies. Les médiums ne se troublent pas pour si peu et trouvent là une occasion d'affirmer leur étroite dépendance et de donner la démonstration péremptoire de l'intervention supra-sensible qui fait leur seule force.

Toujours modestes, ils ne s'attribuent pas le mérite de leurs succès, mais ils les reportent à l'*esprit*, au guide invisible qui vient de l'autre monde, s'empare d'eux dans la *trance* et dirige seul tous les phénomènes.

Naturellement ce n'est pas le même esprit qui intervient. Pour miss Cook, c'était *Katie King*. Celui dont Eusapia est possédée s'appelle *John*. Celui de Ruggieri répond au doux nom d'*Oscar*. La nature exacte de cet esprit est mal déterminée, mais son rôle est capital, si essentiel même que, s'il n'existait pas, ... il faudrait l'inventer. Toute la force, toutes les merveilles du médium viennent de lui. Eusapia manque-t-elle un de ses tours, c'est la faute de *John*. De même Ruggieri ne fait rien sans *Oscar*. Ce diable d'esprit n'est aimable et docile qu'à ses heures, il est volontiers capricieux et fantasque. Au moindre incident, pour une observation déplacée ou un regard indiscret d'un assistant, pour un rien même, il boude et refuse d'agir. Et c'est ainsi que s'explique et se justifie l'impuissance du médium tant de fois signalée. C'est très commode ; tous les échecs trouvent dans la *mauvaise tête* de l'esprit leur suffisante explication, et le médium est pleinement excusé : l'autre monde lui refuse son concours.

N'est-il pas permis, que disons-nous ? n'est-il pas nécessaire de refuser son adhésion aux boniments spirites appuyés sur de pareils tours ?

VII

VALEUR DES OPÉRATEURS

La valeur des opérateurs n'est pas mieux établie que celle des tours ; et vraiment sur ce point il faut une forte dose de... crédulité pour ne pas voir clair. Comment ! depuis près d'un demi-siècle les spirites ne savent qu'invoquer deux ou trois noms, deux ou trois médiums remarquables, et ils sont incapables de nous fournir la moindre nouveauté, la plus légère démonstration, ils se cantonnent superbement dans l'argument d'autorité ! *William Crookes l'a vu, M. de Rochas l'a dit ;* et c'est tout. Avouons que c'est insuffisant pour convaincre la galerie. Le fait est que le bon public rit ou se fâche suivant son humeur, lève les épaules et se retire avec le regret d'avoir perdu son temps.

Les spirites sentent bien leur faiblesse ; et certains de leurs aveux doivent être retenus. « Il est certes assez décourageant, dit M. Petrovo-Solovovo (*Annales des sciences psychiques*, janvier-février 1900), après plus d'un quart de siècle d'intervalle, *d'avoir toujours à invoquer les apparitions de Katie King* comme preuve principale de la réalité des *matérialisations*. » Le mot lui-même, ajoute mélancoliquement notre auteur, mérite-t-il d'être employé « après les fraudes innombrables des médiums américains ? »

Un écrivain plus jeune, moins sceptique, M. Jacques Brieu, ne se gêne pas pour exprimer sa déception, mais compte sur des expériences nouvelles pour voir clair. Il faut lui souhaiter bonne chance, sans partager son illusion. « Jusqu'ici, déclare-t-il avec vérité, spirites, occultistes et théosophes ont vécu des livres de W. Crookes, d'Albert de Rochas et de deux ou trois autres expérimentateurs. Dans leurs discours publics et dans leurs ouvrages, les uns et les autres *les citent invariablement* pour montrer que leurs doctrines reposent sur quelque chose de réel. Et c'est justement pour cela que le public est venu à eux, *mais il ne continue pas d'y venir*. L'effervescence qui s'est produite il y a quelque sept à huit ans, s'est éteinte. *L'attrait qu'excitaient ces études a beaucoup diminué*. La grande presse ne parle plus de spiritisme ni d'occultisme. « Ça n'intéresse plus, » me disait récemment le directeur d'une importante revue.

« Ce directeur et le public ont raison. Les phénomènes psychiques n'intéressent plus, *parce qu'on sert toujours les mêmes et qu'on n'a rien de nouveau à offrir*. On me répondra peut-être : Mais c'est faux, ce que vous dites là ! — Pardon, les phénomènes que vous rapportez — en outre de ceux des expérimentateurs cités plus haut — dans vos ouvrages et dans vos revues, *ne sont pas obtenus dans des conditions de contrôle suffisant, pour qu'ils puissent inspirer confiance, pour qu'ils puissent servir de preuve. On ne peut pas les accepter comme certains.* SCIENTIFIQUEMENT PARLANT, ILS NE COMPTENT PAS.

« La science ne se contente pas d'à peu près. Mille faits mal observés, mal contrôlés, ne valent pas un fait bien observé et rigoureusement contrôlé. Il ne faut pas que sur les faits que l'on présente, plane le moindre doute... Les expériences de Crookes, de M. de Rochas, etc., — si concluantes qu'elles soient, — ne peuvent suffire à entraîner la conviction des savants officiels. Elles

[1] Voir *Ami*, p. 466, 561 et 637.

n'ont pas été assez répétées, et il faut qu'elles le soient dans des conditions telles que la critique soit obligée de rendre les armes. » (*Mouvement psychique*, nº de janvier 1901).

Et M. Jacques Brieu remarque fort à propos dans une note « qu'il serait bon de varier si possible les modes d'expérimentation. » C'est absolument notre avis. Si les expériences nouvelles s'exécutent en plein jour, à la lumière, avec toutes les conditions de contrôle nécessaire, devant un aréopage de vrais savants, elles auront une grande valeur; mais ce ne sera plus du spiritisme !

En attendant, revenons à nos fameux *opérateurs* et voyons le cas qu'il faut en faire.

A tout seigneur, tout honneur. William Crookes a exhibé et garanti deux médiums célèbres, miss Cook et Home. Son haut patronage suffit-il à leur donner crédit ?

C'est en 1874, et pendant trois mois (non trois ans, comme le répètent nombre d'auteurs), que le savant anglais expérimenta miss Cook. Il publia sur-le-champ le récit troublant des séances obtenues ; et puis garda un absolu silence. Ce silence *a duré 24 ans* et a paru étrange à tout le monde, amis et adversaires. « Pourquoi ce silence soudain ? dit le P. Roure. W. Crookes aurait-il été mystifié, et détrompé trop tard ? Aurait-il touché du doigt la réalité du monde des esprits, ou encore aurait-il mis la main sur quelque diable facétieux, et le positiviste aurait-il craint de s'aventurer sur ce terrain ou même de laisser soupçonner qu'il pouvait en admettre l'existence ? »

Ce n'est qu'en 1898, devant l'*Association britannique pour l'avancement des sciences*, que W. Crookes se décide à parler, et il le fait sans grande netteté. Par exemple il déclare : « Je maintiens les comptes rendus déjà publiés. *Même je pourrais y ajouter beaucoup.* » Mais il n'y a là qu'une vague promesse, qu'on ne tient pas, et pour cause. « Le sujet, dit notre auteur, n'intéresse pas encore la majorité de mes collègues en science. » Et nous allons savoir le motif trop légitime de ce dédain : les savants anglais, comme tous les autres, réclament des expériences sérieuses, contrôlées ; et celles qu'on a faites avec les médiums n'ont pas ce caractère.

C'est l'aveu que se décide à faire Crookes avec des circonlocutions malhabiles. « Je ne regrette, dit-il, qu'une certaine forme indigeste dans l'exposé de ces premières expériences, qui contribua, sans doute avec justice, à en retarder l'acceptation par le monde scientifique. » C'est être trop modeste vraiment ; car, à notre avis, il n'y aurait pas seulement à modifier l'exposé, mais à refaire les expériences dans des conditions de sincérité et de lumière qui satisfassent l'esprit scientifique.

W. Crookes continue sa navrante confession : « Si je devais présenter ces questions pour la première fois au monde scientifique, je choisirais un point de départ différent de l'ancien. Il conviendrait de commencer par la télépathie, avec cette loi fondamentale, je le crois du moins, que les pensées et les images peuvent être transmises d'un esprit à un autre, sans l'intermédiaire des organes connus des sens ; que la connaissance peut entrer dans l'esprit humain, sans être communiquée par quelqu'une des voies jusqu'ici connues ou admises. »

Il y a là une échappatoire qui n'est pas heureuse et que le P. Roure relève vivement : « Nous demandons à être renseigné sur la valeur de certaines expériences anciennes touchant la matérialisation des esprits : on nous répond télépathie. *Nous avons lieu de penser qu'on ne nous répond pas.* »

« Mais alors faut-il dire qu'un savant, qu'un expérimentateur comme William Crookes a été joué par une « innocente écolière » de dix-neuf ans, ainsi qu'il appelle lui-même miss Cook ? » C'est ainsi que conclut le P. Roure, rappelant que les savants ne sont pas à l'abri de toute surprise. Il aurait pu ajouter que l'illustre physicien anglais n'était pas à l'épreuve d'un pareil accident, car il a été admirablement mystifié par le plus grand médium du siècle dernier, par l'américain Daniel Dunglas Home.

L'histoire en est aussi longue qu'édifiante. Nous l'avons racontée dans un chapitre de notre livre *Spirites et médiums*, et nous nous bornerons à la résumer ici.

Home avait déjà toute sa célébrité quand W. Crookes entreprit des expériences avec lui de 1870 à 1871, et il abusa vraiment de sa puissance. Du premier coup, il lui révéla les meilleurs tours et gagna sa confiance. Le savant Anglais ne tarit pas d'éloges sur le médium et aime à lui rendre un public témoignage de foi et d'admiration. Les lévitations surtout, opérées pendant la nuit noire, l'enthousiasment ; et lui, le savant renommé, n'hésite pas à écrire ces fantastiques paroles :

« Rejeter *l'évidence* de telles manifestations équivaut *à rejeter tout témoignage humain*, quel qu'il soit, car il n'est pas de fait, *dans l'histoire sacrée ou dans l'histoire profane*, qui s'appuie sur des *preuves plus imposantes.* »

Le professeur n'a jamais douté de la puissance de Home, lui a toujours gardé une ardente, robuste et pleine confiance. Il lui écrivait encore le 12 avril 1871 : « Ne vous gênez pas pour me citer *comme un de vos plus fermes adhérents.* Une demi-douzaine de séances dans le genre de celles de hier soir, avec quelques hommes de science bien qualifiés, suffiraient pour faire admettre scientifiquement ces vérités, qui deviendraient alors aussi incontestables que les faits de l'électricité. » Il est regrettable que cette demi-douzaine de séances n'ait pas été fournie par le prestigieux médium, car le jour où les faits spirites seront aussi évidents que les faits électriques, tout le monde se rendra à l'avis de W. Crookes. Mais, hélas ! la lumière n'est pas faite, et nous restons dans la nuit noire.

N'exagérons rien cependant. Une lueur précieuse nous est apportée par Home lui-même, et sa confession à l'heure dernière a dû faire regretter au savant Anglais les bons certificats qu'il lui avait si généreusement octroyés. On connaît l'amusante histoire. En 1886 Home malade a très nettement déclaré à son vieil ami le docteur Philip Davis *(La fin du monde des esprits,* Paris, 1887) qu'il n'avait jamais eu de commerce avec les esprits et qu'il avait indignement trompé le public sur la nature de son action. Ce n'était qu'un habile charlatan, un heureux sorcier. Dans le cours de sa brillante carrière, il avait eu l'audace d'écrire un livre : *Révélations sur ma vie surnaturelle*, qui avait eu un immense succès ; il aurait pu le remplacer vingt ans plus tard par un autre au titre alléchant et moins trompeur : *Aveux tardifs d'un prestidigitateur méconnu.* En tout cas, sa confession nous reste, et nous nous en contentons. Il serait difficile d'en contester la sincérité à l'heure de la maladie, à la veille de la mort.

Le spiritisme est forcé de ne plus compter sur le fameux Home, il doit en faire son deuil. Il lui reste Eusapia Paladino. Cette Napolitaine, il est vrai, n'a ni la force ni la chance du médium américain : elle a connu les revers, notamment à Cambridge, où tous ses tours ont lamentablement échoué devant une grave assemblée de savants. Ses demi-succès ne se comptent plus ; et ses meilleurs amis ne nient pas à l'occasion ses fraudes.

Enfin, il faut tout dire, Eusapia est un médium *payé*, un *opérateur à gages*. Elle ne travaille ni pour la gloire ni pour la science. Elle a pour obligation de toujours réussir, car on tient à en avoir *pour son argent ;* et malheureusement elle ne réalise pas souvent tout ce qu'elle promet. C'est doublement regrettable. Nous ne mettons pas en doute son honorabilité, mais nous estimons que la valeur de ses tours est quelque peu diminuée par le prix auquel on les obtient, et nous comprenons que ses partisans cherchent à l'excuser et à légitimer cette douloureuse nécessité d'honoraires. « Très désintéressée et très fière, nous dit M. de Fontenay, *obligée pourtant de se faire payer,* Eusapia est excessivement humiliée de cette position inférieure et il faut la lui faire oublier par des égards et d'affectueuses démonstrations, si on veut avoir de bonnes séances. » *(A propos d'Eusapia Paladino,* p. 166).

Nous persistons à tenir pour suspecte et regrettable la condition du paiement ; mais il serait cruel d'insister.

Retenons seulement la remarque finale de M. de Fontenay : qu'il faut redoubler d'égards auprès d'Eusapia pour en obtenir quelque bon tour. L'obligation des honoraires n'est vraiment que secondaire ; l'usage des bons procédés apparaît au contraire comme nécessaire, indispensable. Nous l'avons vu, et il ne faut pas se lasser de le répéter, Eusapia exige la présence de gens sûrs et choisis, un petit *cénacle de fidèles.* Son pouvoir se trouve annihilé par la seule présence d'un assistant hostile ou simplement incrédule. Les bonnes séances ne sont possibles que dans l'intimité, *entre croyants.* Et nous savons d'ailleurs qu'elles ont toujours lieu dans l'obscurité ou dans une pénombre favorable. Cette exigence est étroite, rigoureuse et ne permet pas d'espérer jamais que la science projette sa pleine lumière sur les phénomènes spirites.

Il y a un abîme entre ces phénomènes et ceux que la science étudie : nul ne peut le contester, et le cas de W. Crookes, tout étrange qu'il soit, ne saurait faire prendre le change. Les expériences qu'il a faites avec les médiums et notamment avec Home, nous l'avons dit ailleurs *(Spirites et médiums)* et nous le répétons, *n'ont pas un caractère scientifique :* qui voudrait les comparer à celles dont la science a tiré gloire et profit ?

On a cherché sur ce point à égarer l'opinion, et nous citerons comme instructive cette fantaisiste explication de M. Jacques Brieu : « Comment se fait-il, écrit-il, que les savants aient fait bon accueil aux travaux et découvertes de W. Crookes sur la chimie, la physique et l'astronomie et qu'ils n'aient accordé que peu ou pas d'attention à ceux sur la force psychique ? La réponse est bien simple. Les savants ont accepté facilement les premiers, *parce qu'ils ne sont pas en opposition avec la science actuelle,* mais en sont, au contraire, le prolongement naturel, le *développement en quelque sorte désiré et attendu.* Or, il n'en est pas de même des seconds. Les expériences sur la force psychique étant en contradiction avec les théories reçues et avec les faits connus, les savants ne pouvaient les accepter d'emblée, sans attendre qu'elles fussent confirmées par d'autres. Ça aurait été trahir la cause de la science. » *(Op. cit.).*

Il y a là une erreur absolue, excusable de la part d'un profane, mais qu'on ne saurait laisser accréditer. Nombre de découvertes de Crookes sont neuves, imprévues, heurtent de front la science acquise : elles n'en ont pas moins été reçues par tous, parce qu'elles avaient avec elles leurs preuves expérimentales, leurs *lettres de naturalisation :* tel est l'*état radiant* ou quatrième état de la matière. Et de nos jours les faits abondent qui ne découlent pas des précédents, que rien ne faisait prévoir : citons les merveilles du téléphone, du phonographe et surtout les admirables travaux de Branly sur les *radioconducteurs* qui ont eu pour résultat la télégraphie *sans fil*. Le moment était donc particulièrement favorable pour étudier une nouvelle énergie, une *force psychique* ou *vitale ;* mais les savants demandaient à le faire *avec les garanties et le contrôle d'usage.* Or le spiritisme se refuse *absolument* à leurs loyales investigations. Il y a un antagonisme complet, absolu, entre cette malsaine doctrine qui s'appuie sur l'ignorance et la supercherie, et la science qui vit de faits, de raison et de lumière.

VIII

VALEUR DES TÉMOIGNAGES

Il est impossible d'attribuer la moindre valeur à des opérateurs comme Home, miss Cook ou Eusapia, il est impossible de tenir pour sérieuses leurs prétendues expériences. Les médiums ont avoué leur faiblesse ou manqué leurs tours : ils ont lamentablement fait faillite. Et le spiritisme, qui avait lié sa fortune à la leur, est nécessairement entraîné dans leur chute. L'incrédulité des sceptiques se trouve ainsi pleinement justifiée.

Mais les fidèles et les simples, qui sont légion, ne veulent pas se rendre : ils ont vu ou entendu, ils ont même touché les fantômes, les *esprits* de l'autre monde. Leur confiance est extrême et ne veut pas être ébranlée. Ils se retranchent avec une obstination superbe derrière leur expérience personnelle, derrière le témoignage conforme de nombreux observateurs. Et c'est ce témoignage dont il nous reste à examiner et à peser la valeur.

La foule ignorante, enthousiaste, suggestionnable surtout, se laisse entrainer à mille erreurs ou sottises; et son sentiment ne saurait avoir le moindre poids dans la question présente qui est d'ordre raisonnable et scientifique. Ce n'est certes pas le cas d'invoquer le vieil adage : *Vox populi, vox Dei.* Rien n'est plus trompeur que le sentiment populaire ; et nous nous étonnons que des auteurs sérieux s'y réfèrent pour démontrer le bien fondé des prétentions spirites.

Ecoutons par exemple un récent moraliste (P. Coppens, *Morale et médecine*, Benziger, p. 195) : « Les faits rapportés par les spirites sont-ils faux ? écrit-il. *Il est difficile de le supposer quand on se rappelle qu'ils sont au nombre de vingt millions,* mettons dix millions. *Dix millions d'hommes se trompent difficilement sur des faits qu'ils observent constamment.* D'ailleurs ils se recrutent surtout parmi les classes lettrées et comptent parmi eux une foule de docteurs, de jurisconsultes, de savants, de magistrats. »

Le sentiment du P. Coppens nous apparaît vague, inconsistant, très mal fondé. La science demande des faits, des chiffres, et non des suppositions. Les renseignements que le religieux prétend donner sur le nombre des spirites sont illusoires, et les partisans mêmes de la secte sont là pour nous le dire. Ils ne sont pas dix millions, ils ne sont pas un million, ils ne sont même pas cent mille. Le *Congrès spirite international* de 1889, à Paris, accusait 40.000 adhérents ; celui de 1900 prétend arriver à 60.000. Ce chiffre est déjà fort respectable ; mais nous avons lieu de le croire très fantaisiste.

Nous avons pour règle de ne jamais accepter *sur parole* les prétentions spirites. Et il est légitime de se méfier d'une doctrine qui a le mensonge pour base et pour moyen. L'objectif des spirites est de séduire et d'accaparer l'opinion, de la détourner des voies chrétiennes et de l'entrainer dans l'irréligion et le matérialisme. Aussi se donnent-ils une énorme importance. Ils ne sont qu'une poignée et font du bruit comme mille. Ils multiplient le nombre de leurs journaux et revues et croient ainsi donner le change sur leur puissance. L'essentiel serait de connaître le tirage exact de ces petites feuilles ignorées du gros public, et surtout de savoir combien d'invendues tombent périodiquement chez l'épicier pour envelopper le sucre et la cannelle.

Nous sommes très sceptique sur l'importance de la presse spirite. Et nous nous étonnons de la naïveté grande avec laquelle certains catholiques l'admettent, l'exaltent et l'exagèrent même sur la simple affirmation des intéressés. Non seulement ils ne s'en inquiètent pas, mais ils y voient un témoignage frappant de spiritualisme, une preuve merveilleuse du surnaturel, la base solide d'une apologétique nouvelle ! C'est à croire que plus le piège est grossier, mieux on y tombe.

Il serait cruel d'insister sur une aussi déplorable aberration ; mais il est indispensable de remarquer que le spiritisme n'a du *spiritualisme* que le nom, l'enseigne trompeuse, et qu'il se recrute presque exclusivement parmi les gens simples, faibles, peu instruits, dans la foule ignorante des chrétiens que les influences urbaines pervertissent lentement et détournent des pratiques religieuses.

Il est vrai que le sentiment du P. Coppens, cité plus haut, est tout opposé. D'après lui, ce seraient les classes lettrées qui fourniraient au spiritisme ses gros bataillons. Qui a raison ? Il est probable que la situation n'est pas la même en Amérique qu'en France, mais nous avons peine à croire que, même de l'autre côté de l'Atlantique, les gens instruits se laissent prendre en masse aux boniments et aux tours des médiums. Les Yankees sont trop pratiques pour être longtemps dupes des charlatans. Ce ne sont pas les lettrés qui versent dans le spiritisme, ce sont les *demi-lettrés*, ces personnes qu'une légère teinte de culture remplit d'importance et de présomption et prédispose à être victimes de l'imposture et de la supercherie. Et dans le nombre il y a des magistrats, des jurisconsultes, des savants même, mais ce sont de tristes exceptions. L'élite des savants, des docteurs, ne recommande pas, grâce à Dieu, le spiritisme, elle lui est même nettement hostile : nous le montrerons bientôt, au moins pour ce qui concerne la France et l'Europe. Nous concéderons au P. Coppens que l'Amérique protestante est plus gravement atteinte, et que les spirites y ont acquis une influence énorme, mais nous espérons qu'il a un peu forcé la note en leur attribuant l'empire sur les classes élevées et instruites.

Chez nous, le niveau social des spirites n'est pas transcendant. Ils se recrutent dans la petite bourgeoisie plutôt que dans la grande, dans le peuple des ouvriers, commis et commerçants. Tous gens inaptes à apprécier la valeur des tours de médiums et à y démêler la part de la nature et de la

fraude. On ne saurait en faire des observateurs sérieux, dont le témoignage compte, d'autant plus qu'ils sont d'avance convaincus, sinon initiés, et que les séances ont toujours lieu à huis-clos, dans l'obscurité et le mystère.

Les spirites sentent si bien leur faiblesse qu'ils se réfugient dans l'argument suprême, l'argument d'autorité. A les entendre, ce ne sont pas seulement les adeptes qui déposent en faveur de la réalité des merveilles médiumniques, ce sont aussi des savants, des savants considérables, dont la notoriété s'impose, qui s'en portent garants *au nom de la science*. Arrêtons-nous ici pour juger la valeur de cette dernière preuve.

IX

SAVANTS ET SPIRITES

La science a un incontestable prestige, une force considérable. Quand elle a parlé, la cause est entendue. On ergote devant les profanes, on se tait devant la science. Or, nous dit-on avec une assurance superbe, la science s'est prononcée par la bouche des maîtres, elle a attesté l'authenticité des tours spirites.

Qui oserait s'insurger contre un tel verdict?

L'argument a été répété à satiété par les spirites : rien de plus naturel. Ils entendent être pris au sérieux et tiennent à se couvrir du manteau de la science. « Aujourd'hui, lisons-nous dans une revue spirite (*Mouvement psychique*, novembre 1900), un certain nombre de faits non encore admis par la science officielle, ont attiré l'attention de beaucoup d'esprits, *même de grands savants, tels que William Crookes, R. Wallace, Aksakoff, Albert de Rochas, Flammarion et Charles Richet.* »

Ce plaidoyer *pro domo* n'a rien d'étonnant, nous le répétons; mais ce qui est déconcertant, c'est de le voir répété et amplifié par des auteurs catholiques, au premier rang desquels se range le R. P. Lescœur. Il remarque avec une particulière insistance que le spiritisme n'a pas été étudié seulement par des rêveurs, des fanatiques, mais par des maitres, tels que William Crookes, Lombroso, Gibier, Richet, Rochas, Aksakoff, que ces savants de premier ordre ont conduit leurs investigations avec un désintéressement parfait, en usant de tous les procédés de la science. Il répond à ceux qui craignent des erreurs ou des mystifications : « *La masse des assertions* des Crookes, des Gibier, des Zollner, des Aksakoff *reste inattaquable. Ce sont des faits.* »

Le P. Lescœur met surtout en relief la valeur exceptionnelle de William Crookes. « Ce grand chimiste, dit-il, un inventeur, est un homme qui fait autorité en Angleterre, comme Pasteur en France. Comme pour Pasteur, les travaux de M. Crookes ont été adoptés par la science universelle, et il n'y a plus un manuel de chimie qui ne donne une place à ses découvertes. Or, M. Crookes n'a pas craint de publier le résultat de ses expériences sur la réalité scientifique de certains phénomènes, *aussi parfaitement démontrés qu'ils sont parfaitement en contradiction avec les lois de la nature et les données les plus certaines de la science...* Ce n'est pas un enthousiaste, un rêveur superstitieux ou ignorant, *c'est un vrai savant, froid, sec, exact et qui dit ce qu'il voit, ce qui lui a été démontré mathématiquement*, sans commentaire et sans phrases. » Le vénérable oratorien ne s'en tient pas à ce panégyrique enthousiaste, il le complète par la note suivante : « M. Crookes, depuis la mort de notre Pasteur, *est certainement, parmi les princes de la science européenne, celui qui occupe la première place :* il a découvert un nouveau métal, le thallium, la matière radiante, le photomètre de polarisation, le microscope spectral, etc. Impossible donc de traiter légèrement les affirmations d'un tel homme sur les phénomènes spirites *étudiés par lui avec le même sérieux, la même persévérance, les mêmes instruments que tous les autres faits d'observation* qui l'ont mis sur la voie de ses mémorables découvertes. » (*Op. cit.*, p. 45-46).

Impossible de souscrire à ces affirmations et de les laisser passer sans protester au nom des principes. La science reconnaît des initiateurs et des maîtres, elle n'accepte pas de fétiches; elle s'incline devant les faits et les démonstrations, mais non devant l'autorité. Jamais notre Pasteur n'a été reconnu parfait, complet, ni sacré infaillible; et ce n'est pas manquer à sa grande mémoire que de dire que son œuvre ne restera pas entière et que plusieurs de ses parties seront démolies par l'avenir. Berthelot, par exemple, qui fut son grand adversaire et qu'on recevait naguère à l'Académie française, sera grand dans l'histoire et aura peut-être le dernier mot dans la difficile question des fermentations. *Qui vivra verra.*

Nul n'est infaillible; et il ne faut jamais attribuer aux dires d'un savant, quelque élevé qu'il soit, la force, l'évidence d'un axiome. Crookes était sujet à l'erreur comme Pasteur; et son admirateur lui-même a commis à son endroit de graves inexactitudes.

W. Crookes n'occupe pas la première place de la science, même après Pasteur, même en Angleterre. Dans ses expériences avec Home ou miss Cook, il n'a pas eu la chance de *procéder mathématiquement*, il a agi à tâtons, dans l'obscurité, sans aucun contrôle. Nous n'insistons pas et nous renvoyons le lecteur à la critique décisive qui a été faite plus haut des expériences faites par le savant Anglais avec ses trop fameux médiums. On ne peut donc pas dire qu'il a étudié les faits spirites *avec les mêmes garanties ni surtout avec les mêmes instruments* que le thallium ou la matière radiante.

Il n'y a pas le moindre rapprochement à établir entre des faits aussi dissemblables, aussi opposés. Une expérience de physique a ses conditions défi-

nies, elle se renouvelle indéfiniment, à volonté, quand on réunit ces conditions. En est-il de même des invraisemblables séances tentées par Crookes il y a vingt-cinq ans avec Home qui s'est révélé parfait charlatan avant de mourir, et avec miss Cook qui s'est montrée digne du même rôle, si elle n'a pas eu la franchise de l'avouer comme le célèbre médium américain ?

Mais le P. Lescœur reste plein de confiance, il ne doute ni de Crookes, ni du farceur Aksakoff, ni du fantastique Gibier, et il rapporte avec détails dans son livre leurs plus stupéfiantes affirmations, leurs expériences les plus invraisemblables. N'est-ce pas leur faire une généreuse réclame et solliciter en quelque sorte en leur faveur l'adhésion des lecteurs ? Nous nous sommes permis de regarder cette pratique comme inhabile et dangereuse. Avons-nous tort ?

Les savants que le spiritisme invoque à l'appui de ses prétentions ne sont nullement garantis. Ce sont d'abord *et avant tout* des spirites. Ils mettent la science au service de leurs idées et sont absolument sujets à caution. Tels sont indubitablement W. Crookes, Wallace, Gibier, Aksakoff et M. de Rochas même.

W. Crookes est un physicien de valeur, mais son brillant passé scientifique n'a rien à voir à l'affaire. Ceux qui nous l'opposent ne voient pas qu'ils se condamnent. La découverte du thallium, de la matière radiante, etc., est acquise et constitue un titre de gloire incontestable. Pourquoi ? Est-ce parce qu'elle est due à ce savant anglais ? Non. Elle est universellement acceptée *parce qu'elle repose sur des expériences certaines, sur des faits démontrés*. Au contraire, les expériences exécutées par Crookes avec les médiums et notamment avec Home n'ont pas le moindre caractère scientifique, ne s'appuient sur aucune preuve. Personne ne les admet et ne songe à les comparer à celles dont la science a tiré gloire et profit. Les amis sincères du maître n'ont qu'un regret : c'est de constater la déconsidération profonde qui en résulte pour sa réputation. Les spirites, eux, n'ont qu'un objectif : exploiter hardiment un nom connu et respecté au bénéfice de la secte, et user de cette mauvaise réclame jusqu'à épuisement.

Parlerons-nous des autres tenants du spiritisme ? C'est encore et toujours la même note, avec la célébrité en moins. Le docteur Gibier est connu par ses élucubrations bizarres, mais il y a vite renoncé et est allé à New-York diriger l'*Institut antirabique*, où il est mort. Le docteur Aksakoff, que plusieurs tiennent pour un initiateur transcendant, n'est qu'un rêveur dont les mérites nous échappent. M. de Rochas, lui, n'est pas spirite de profession, mais il a si utilement servi la secte par ses théories extravagantes et non vérifiées qu'un maître mage lui a décerné naguère un certificat de bons services. « *Il a mérité grandement de l'occultisme,* » écrivait en 1896 le docteur Encausse, dit Papus. (*Lumière invisible, médiumnité et magie,* p. 59). Nous n'envions pas un pareil éloge.

Ici nous entendons l'objection : Mais les savants que vous citez ne sont pas spirites. Bien mieux, ils se défendent tous, à qui mieux mieux, de l'être.

Leurs protestations ne nous surprennent pas. On ne se vante pas de servir une mauvaise cause, et le spiritisme est suspect et mal porté. Toute la question est de savoir si ces dénégations intéressées sont sincères et surtout justifiées. On est spirite, à notre avis, quand on s'associe intimement aux médiums, qu'on accepte leurs procédés et qu'on propage leur doctrine.

Les savants qui participent à l'exclusivisme des spirites, à leur culte du mystère, au lieu de forcer l'entrée du temple et d'y établir un contrôle sûr et expérimental, ce ne sont plus des savants dignes de ce nom, ce sont des sectaires : ils ne peuvent inspirer qu'un profond dédain et une défiance complète.

Les Crookes, les Aksakoff, les Gibier acceptent de confiance toutes les merveilles des médiums et prétendent les imposer à la science : c'est trop. En dehors de ces initiés, disons-le nettement, le spiritisme ne saurait se réclamer d'aucun savant. La science ne s'est pas prononcée en sa faveur, comme on ose le prétendre, elle lui est directement contraire, car elle n'a jamais pu y appliquer ses méthodes exactes, claires, rigoureuses, sans révéler le néant ou la futilité des faits annoncés ou sans découvrir des fraudes trop fréquentes.

Le spiritisme, c'est l'ignorance et la nuit ; la science, qui est lumière et raison, lui est opposée. Entre les deux, il faut choisir.

(A suivre). Dr Surbled.

L'INTERVENTION DU PAPE

DANS L'ÉLECTION DE SON SUCCESSEUR [1]

CHAPITRE II

LA SUCCESSION DE FÉLIX IV

I. — Grand argument des adversaires : « *Ab actu ad posse.* » — Découverte de M. G. Amelli en 1883. — Grave détermination prise par Félix IV. — Triste état de l'Eglise d'alors. — Apparente satisfaction donnée au droit électoral. — Serment imposé aux témoins convoqués. — Notification du *præceptum* du pape Félix. — Attitude ambiguë du Sénat.

II. — Résultats immédiats de la politique de Félix. — Révolution à Rome. — L'archidiacre Boniface reçoit l'onction épiscopale dans une des salles du Latran ; Dioscore élu par la majorité, dans la basilique de Constantin. — La mort prématurée de Dioscore liquide la situation. — Vive critique de dom Chamard sur une appréciation de Mgr Duchesne. — Explication de la phrase discutée. — Boniface, seul maître, force ses anciens adversaires à s'humilier. — On signe une

[1] Voir l'*Ami* du 11 juillet.

formule de condamnation contre le défunt Dioscore. — Jugement sévère du rédacteur du *Liber Pontificalis* contre Boniface II. — Très habilement, Boniface évite de remettre en cause son élection anormale. — L'absence d'un nouveau compétiteur et la soumission du clergé ratifient équivalemment son adeption du pouvoir. — Examen de ces événements. — Dioscore fut reconnu comme vrai pape par l'Eglise de Constantinople.

III. — Les contemporains jugent durement la conduite de Boniface. — Le pape Agapit brûla plus tard les documents que son prédécesseur avait fait souscrire, et qui offensaient la mémoire de Dioscore. — Nécessité d'interpréter les faits du VI^e^ siècle avec des sentiments appropriés à l'époque. — Epitaphe trop louangeuse. — Réponse à un argument de dom Lévêque.

IV. — Besoin de justifier son élection ressenti par Boniface. — Il entreprend de se choisir aussi un successeur. — Etrange cérémonie publique pour la nomination du diacre Vigile. — Imposition d'un serment de fidélité au clergé. — Réclamations justifiées. — Nouveau Synode. — Le pape se reconnaît coupable du crime de lèse-majesté divine. — Gravité de cette confession publique. — Doutes qu'elle jette sur la légitimité de sa propre élévation au Saint-Siège. — Mort de Boniface.

V. — Examen des faits précédents. — Le *præceptum* de Félix est-il indubitablement authentique... sans interpolation ?... — Félix avait-il encore sa connaissance au moment où cette pièce a été rédigée ? — Nombreuses obscurités. — Argument résultant de l'opposition pour ainsi dire unanime du clergé. — Autres motifs de doute. — L'infaillibilité pontificale porte sur les principes de gouvernement universel de l'Eglise, non sur la détermination de la valeur d'un individu. — Problème complexe résultant de la conduite de Boniface envers Vigile.

Nous avons maintenant à envisager avec toute l'attention qu'il mérite le seul argument véritablement important sur lequel s'appuie la thèse contraire à la nôtre. *Ab actu ad posse valet consecutio.* S'il se rencontre un pape ayant notoirement et sans aucun doute nommé son successeur, toute discussion est désormais superflue, puisque dans les questions qui regardent la foi et les intérêts supérieurs de la conservation de l'Eglise, le pape est infaillible [1]. — Ne nous hâtons pas trop d'en arriver à cette conclusion et étudions posément les faits qu'on nous allègue.

M. Guerrino Amelli, vice-custode de la bibliothèque Ambrosienne, découvrit en 1883 dans un manuscrit de la bibliothèque capitulaire de Novare [1] certains documents qui prouveraient qu'un pape au moins nomma son successeur [2]. Voici les événements qu'ils concernent.

Félix IV [3], peu de jours avant sa mort, en présence d'un certain nombre de prêtres et de diacres, membres du clergé romain, de sénateurs et de patrices, mit son pallium sur les épaules de Boniface son archidiacre [4] en commandant de l'ordonner évêque de Rome sitôt après qu'il serait lui-même mort. Nous trouvons une première explication et une excuse à la conduite de Félix, en cette circonstance, dans le triste état de choses dont gémissait souvent alors l'Eglise, et que nous découvre le concile romain de 498 : « Propter frequentes ambitus quorumdam et ecclesiæ nuditatem vel populi collisionem quæ modesta et iniqua incompetenter episcopatum desiderantium generavit aviditas [5]. » Le trésor pontifical était une fois encore à peu près à sec [6]. Désigner Boniface [7]

[1] « ... S'il est préjudiciable à l'Eglise que le Pape nomme son successeur, il ne peut pas arriver qu'un pape s'arroge cette nomination. Dans cette hypothèse, le décret par lequel un pape enjoindrait de reconnaître pour son successeur celui qu'il aurait désigné, serait mauvais, et par conséquent une erreur en matière de discipline générale ; erreur inconciliable avec le privilège de l'infaillibilité dont il est revêtu... D'autre part, si le pape venait à nommer son successeur, à cause de cette même infaillibilité en matière de discipline générale, on devrait conclure qu'il en a le droit et que ce pouvoir n'est pas *in destructionem*, mais *in ædificationem*. En d'autres termes, si le Pape n'a pas ce pouvoir, il ne peut pas arriver qu'il se l'attribue. S'il se l'attribuait, ce serait une preuve qu'il l'a. Nous avons contre tout faux pas du Saint-Siège en cette matière la même garantie qui assure son infaillibilité dans les définitions *ex cathedra*, la promesse et l'action invisible de notre divin Sauveur Jésus-Christ... » Bouix, *Revue des sciences ecclés.*, an. 1864, p. 350. — Aussi la découverte faite par M. Amelli de documents qui semblent répondre à ce *desideratum* est-elle venue combler de joie les partisans de l'opinion que nous combattons ici : « Wir glauben, dit le D^r^ Hollweck (*op. cit.*, p. 523), die Funde Amelli's haben hier die Entscheidung gebracht, und hätte man sie vor dreihundert Jahren gekannt, dann wäre die Frage längst als eine entschiedene, die einer weiteren Controverse nicht werth ist, behandelt worden. » C'est ce que nous allons examiner.

[1] Ce manuscrit est un *liber canonum* du X-XI^e^ siècle, coté XXX, 66, connu depuis longtemps. Cf. Maassen, *Geschichte der Quellen des canonischen Rechts*, t. I, p. 964.

[2] *Scuola cattolica* (de Milan) t. XXI, 122^e^ cahier : Amelli, *Documenti inediti relativi al pontificato di Felice IV* (526) *e di Bonifacio II* (530) *estratti da un codice della biblioteca capitolare di Novara.* Cf. *Mélanges de l'Ecole de Rome*, t. III, p. 229 et s., article de Duchesne ; *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, t. X, p. 42, art. de M. P. Ewald ; Mommsen, *Neues Archiv*, t. XI, p. 367 ; Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. I, p. 282. — Ces documents sont au nombre de trois : 1° Præceptum papæ Felicis morientis, per quod sibi Bonifacium archidiaconum suum, post se substituere cupiebat ; 2° Contestatio senatus ; 3° Libellus quem dederunt præsbyteri LX, post mortem Dioscori, Bonifacio papæ.

[3] Félix IV (54^e^ pape) élu en 526, mort en 530. *Acta* SS. Bolland. (1643) jan. II, 1032-3 (3^a^ III, 647-8) Anastas. bibl. dans Patrol. lat. CXXVIII, 525-32 ; Baronius, *Ann.* (1597) 526, 22-530, 1 ; Cf. Pagi *Crit.* (1689) Cave S. e. (1741) I, 508. Ceillier, *H. a. e.* (1748), XVI, 205-6 (2^a^ XI, 113-4). Dupin, *B. a. e.* (1690) IV, 100. Fabricius *B. m. æ.* (1734) II, 478 (2^a^ 159). Jaffé, *Reg. Rom. Pont.* 1851, 71, 935 *Patrol. lat.* LXV, 9. Tafuri, *Scrit. Napoli* (1748), II, 1, 182-3. (U. Chevalier, *Répert.*, p. 732).

[4] Le choix de ce personnage était assez naturel, les papes étant ordinairement tirés du nombre des diacres (Léon, Hilaire, Félix III, Symmaque, Hormisdas), et l'archidiacre surtout étant plus en vue que les autres, parce qu'initié à toutes les affaires, avait plus de chances encore.

[5] Harduin, t. II, p. 959.

[6] « De quiete vestra et pace cogitantes Ecclesiæ quæ plurimis debitis tenetur obnoxia quia omnes clericis et pauperibus solemnes erogationes implevi, et octavæ præteritæ indictionis, vel pœne nudas pro temporis qualitate pensiones accepi... » *Præceptum Papæ Felicis.*

[7] Boniface II, 55^e^ pape, 530-532. — Anastasius bibliot. dans *Patrol. lat.* CXXVIII, 535-541. — Baronius *Ann.* (1597), 530, 2-531, 8 ; cf. Pagi *Crit.* (1689), 529, 8-531, 4 ; Cave S. E. (1741), I, 511. — Ceillier *B. a. e.* (1748) XVI, 207-20 (2^e^ XI, 114-6). — Dupin *B. a. e.* (1690) IV, 101. — Fabricius, *B. m. æ.* (1734), I, 704-5. (2^e^ 256). — Jaffé *Reg. pont. Rom.* (1851), 72, 935. — Mazzuchelli *Scr. Ital.* (1762), II, III, 1639-40. — *Patrol. lat.* LXV, 29. (U. Chevalier, *Repertoire*, p. 326).

qui jouissait d'une fortune personnelle considérable[1], c'était faire l'économie de ces marchés honteux où les fauteurs de troubles s'enrichissaient aux dépens de l'Eglise, en même temps que c'était assurer à la société chrétienne un chef rompu au gouvernement et au maniement des affaires.

Félix avait donc de bonnes raisons pour souhaiter voir l'Eglise romaine régie après lui par son confident et ami, mais il se rendait bien compte du caractère insolite de son acte et des protestations qu'il ne manquerait pas de causer[2]. Il essaya donc de donner une apparence de satisfaction au droit, en s'entourant de quelques représentants des diverses classes d'électeurs qui auraient eu à intervenir dans une élection normale, suivant la disposition exceptionnelle admise par le concile d'Antioche et ensuite par le pape Martin : « Servetur autem jus ecclesiasticum, id continens, non oportere aliter fieri, nisi cum synodo et judicio episcoporum, qui post obitum quiescentis potestatem habent eum qui dignus extiterit, promovere[3]. » C'est ainsi qu'il s'entoura de quelques témoins dans la cérémonie de tradition du pallium : « ...præsentibus præsbiteris et diaconis, et senatoribus atque patriciis filiis meis quos interesse contigit... » Il n'avait pourtant qu'une confiance limitée dans la fidélité probable, même de ces auxiliaires choisis, car il s'efforce de les prémunir contre tout changement possible, en les menaçant de l'excommunication : « Et quamvis pro Dei timore et christiana devotione credam meum vos sequi et servare posse sine aliqua dubitatione iudicium, tamen, ne quis pravis persuasionibus et ambitione hoc agat ut per vos Ecclesiæ matris dissentiones et studia faciendo, membra discerpat, noverit qui ista fecerit vel facienti consenserit, nec Ecclesiæ se esse filium, et a Dominici corporis esse communione suspensum... »

Ce *præceptum* du pape Félix fut notifié à tous les personnages qui avaient qualité pour intervenir dans une élection normale : probablement à l'empereur Justinien, et à Théodora (Domnis, *id est* Augustinis) ; et certainement aux souverains de Ravenne : Athalaric et sa mère Amalasonthe ; puis aux évêques et aux clercs ; enfin au Sénat et au peuple romain[4]. On l'afficha dans toutes les églises[5].

Les Augustes et les princes de Ravenne n'eurent même pas le temps matériel de recevoir ce document et de faire parvenir leur réponse ; le clergé et le peuple n'avaient guère de moyen de protester, puisque Boniface était déjà le vrai maître et que le gouvernement de l'Eglise reposait pratiquement en ses mains ; le Sénat « n'était plus, dit Mgr Duchesne[1], qu'un conseil de ville privé de toute influence sur la direction des affaires politiques, et même fort gêné dans l'exercice de son autorité municipale. » Ce fut pourtant lui qui protesta à sa manière en ne répondant que d'une façon amphibologique et non compromettante à l'envoi du précepte papal. Mgr Duchesne croit voir dans son manifeste une approbation[2]... Nous pensons qu'un examen approfondi des termes dont le Sénat s'est servi nous pourrait faire découvrir tout autre chose[3]. Voici ce document :

« Senatus amplissimus præsbiteris et diaconis, et universo clero. In sanctitatis vestræ notitiam duximus perferendum, senatum amplissimum decrevisse ut quicumque, vivo papa, de alterius ordinatione tractaverit, vel quicquam acceperit, tractantique consenserit, facultatis suæ medietatem mulctetur, fisci viribus applicandum. Is vero qui tam improbum ambitum habuisse fuerit convictus, bonis omnibus amissis, in exilio se noverit esse pellendum. Atque ideo, his agnitis, ab omni inhibito studio vos convenit amoveri. »

Le Sénat ne fait pas la moindre mention de la volonté de Félix donnant le pontificat à Boniface ; il tient seulement compte des dispositions très légitimes du vieillard qui s'efforce d'éviter les luttes intestines et la scandaleuse simonie dont les élections étaient alors coutumières. Le Sénat ne dit pas du tout que le futur pape *est nommé*, il se garde bien de le reconnaître et de lui promettre obéissance. *Le pape vit*, il est défendu de préparer par des brigues le succès de tel ou tel candidat à sa succession. Voilà tout. C'est la reconnaissance du décret du concile romain tenu sous Symmaque, et l'annonce de peines plus sévères que par le passé contre ceux qui tenteraient d'y contrevenir. Cette réserve assurément voulue, cette affirmation d'un principe incontesté, ce rappel aux canons interdisant de préparer de façon immédiate et directe la succession d'un pape encore vivant, sont un blâme indirect et respectueux, mais bien sensible, du procédé de Félix IV. Sans doute les sénateurs y avaient-ils cru reconnaître un de ces actes de favoritisme sénile par lesquels certains hommes, intellectuellement lassés par les soucis du gouvernement, et habitués à voir toutes les

[1] Le *Liber Pontificalis* rapporte qu'en temps de famine il fit des largesses « de adeptis hereditatibus. »

[2] Le 23e canon d'Antioche en effet est formel, nous l'avons déjà vu : « Episcopo non licere pro se alterum successorem sibi constituere, licet ad exitum vitæ perveniat. Quod si tale aliquid actum fuerit, irritum sit hujusmodi constitutum... » (*Decret.* IIa P. Caus. VIII. Quæst. I, c. III et IV).

[3] *Ibid.*, c. III et cap. IV : « Non ergo aliter fieri oportet, nisi cum consilio et judicatu episcoporum qui post exitum prædecessoris potestatem habent dignum eligere. »

[4] « Quam ordinationem meam, ne quis sibi incognitam diceret, in omnium volo propter futurum Dei nostri judicium, pervenire notitiam, quia et hanc voluntatem meam et domnis et filiis nostris regnantibus indicavi. »

[5] « Hoc per omnes propositum est titulos romanos iubente papa beato Felice... »

[1] *Mélanges de l'Ecole de Rome*, ibid., p. 242.

[2] *Mélanges*, etc., p. 255.

[3] C'est aussi l'opinion du Dr. Holder (*loc. cit.*, p. 415) : « Die Opposition liess nicht lange auf sich warten. Zuerst war es der römische Senat, welcher, unter Androhung schwerer Strafen verbietet, dass bei Lebzeiten des Papstes Verhandhungen über die Wahl eines andern stattfinden. Er stellt sich damit ablehnend zur Handhungsweise Felix IV, und missbilligte entschieden die Successionspolitik des Papstes. »

volontés se courber devant eux, s'imaginent pouvoir se prolonger eux-mêmes en gratifiant, sous un prétexte de bien général, les subtils et persévérants flatteurs de leur décrépitude. Au juste souci d'assurer la paix à l'Eglise, le Sénat donne satisfaction en sanctionnant civilement le canon de Symmaque ; au choix anticipé du futur pape, il répond par un silence significatif [1].

* * *

Cette imprudente politique de Félix IV... (s'il convient de l'en rendre responsable... [2]) eut les résultats que tout homme judicieux pouvait en attendre : « fuit dissentio in clero et senatu... [3] ». A peine eut-il fermé les yeux que clergé et sénat se trouvèrent en révolution. Pendant que le favori du défunt pape, le vieux [4] Boniface [5] reçoit en cachette l'onction épiscopale dans une des salles du Latran [6] où il était le maître, Dioscore [7] était consacré dans la basilique de Constantin, la première église de Rome, entouré vraisemblablement de la majorité du clergé qui croyait fermement s'inspirer du vénérable principe de la liberté des élections épiscopales et de la fidèle observation des canons [1]. La mort prématurée de ce dernier qui survint, on ignore comment, après vingt-trois jours de règne, facilita la solution d'une question sans issue, que la haute position précédemment occupée par Boniface et surtout l'énergique résolution de son caractère lui permirent de ne pas laisser renaître. Il est certain que dans une situation aussi embrouillée que l'était celle des deux compétiteurs, il était difficile de discerner avec netteté quel était le véritable pontife. C'est dans ce sens vraisemblable qu'il faut entendre une phrase de Mgr Duchesne dans son article de la livraison d'octobre 1884 de la *Revue des Questions Historiques*, phrase que relève vertement dom Chamard dans un numéro postérieur de la même publication [2] et que nous croyons devoir citer ici : « Le pape Boniface II, élevé au siège apostolique par la volonté de son prédécesseur, beaucoup plus que par les suffrages du clergé romain, ne dut son maintien qu'à une circonstance imprévue. Si Dioscore son compétiteur avait vécu, c'est probablement lui qui figurerait au rang des papes légitimes, et le nom de Boniface lui-même ne se trouverait que parmi celui des antipapes [3]. » Dom Chamard, dont nous

[1] Dom Lévêque (*Rev. des Sciences Eccles.*, 1886, p. 318), partisan de la nomination par le pape de son successeur, sent si bien le danger d'interpréter en faveur de Félix une pièce au fond si compromettante qu'il cherche à la séparer du *præceptum* en s'appuyant sur M. Mommsen (*Neues Archiv.*, 1885, p. 581) : « ...Il n'y a d'ailleurs aucune raison de croire que le Sénat ait pris cette mesure du vivant de Félix. On comprend fort bien, au contraire, qu'à la vue des troubles provoqués par le schisme... il ait proscrit pour l'avenir les compétitions scandaleuses, etc... »

[2] Félix IV est classé au nombre des saints et l'histoire impartiale lui reconnait par ailleurs une véritable valeur personnelle. Cf. Heimbucher : *Die Papstwahlen unter den Karolingern*. (Augsburg, 1889, p. 8).

[3] *Liber Pontificalis* (éd. Duchesne), t. I, p. 281.

[4] Son épitaphe (De Rossi, *Inscr. Christ.*, t. I, n. 1029) nous le représente comme un vieillard.

[5] « Boniface, nous dit le *Liber Pontificalis*, était romain de naissance et fils de Sigisbud ; le nom de son père indique assez qu'il avait dans les veines du sang germanique. C'est tout ce qu'on peut dire. Ce pape avait dû naître dans quelqu'une de ces familles barbares qui parvinrent à de si hautes distinctions sous les empereurs du cinquième siècle. Rien ne prouve qu'il ait été goth plutôt que suève, franc, alain ou vandale... » Duchesne, *Mélanges*, loc. cit. p. 243. — Félix IV (ou le rédacteur du *præceptum* mis sous l'autorité de son nom) fait ressortir, pour légitimer son choix, un mérite que ne pouvait revendiquer le concurrent probable qui pouvait lutter d'influence avec Boniface : « Bonifacius archidiaconus, qui, ab ineunte ætate suâ in nostram militavit ecclesiam. »

[6] « In basilica Julii », dans le grand hall connu sous ce nom dans le palais. Mgr Duchesne, se fondant sur saint Grégoire (*Epist.* append. n. XII, Migne, P. L. t. XXXVII, p. 1350), croit devoir préférer cette identification plutôt que de transporter, on ne voit pour quelles raisons, la cérémonie dans le *titulus Julii* qui était situé dans la région transtibérine.

[7] « Quant à Dioscore, c'était un grec, un diacre de l'église d'Alexandrie, chassé de son pays par les violences du parti monophysite. Peut-être était-il venu à Rome en 482 avec le patriarche orthodoxe Jean Talaïa qui se fixa en Italie et y mourut. Toujours est-il que Dioscore s'attacha à l'Eglise Romaine et qu'il eut occasion de lui rendre les plus grands services sous les Papes Symmaque et Hormisdas. C'est lui qui conduisit les négociations à la suite desquelles Théodoric se décida à prendre vigoureusement la défense de Symmaque et à le débarrasser de son compétiteur. Il fit partie de la légation envoyée en 519 à Constantinople par Hormisdas pour la réunion des églises : on voit par la correspondance du pape et par le *Liber Pontificalis* (vie d'Hormisdas) qu'il joua dans cette affaire si délicate le rôle le plus important. Hormisdas avait une telle estime pour lui et appréciait à un si haut degré son zèle et son intelligence qu'il crut devoir le signaler à toutes les églises d'Italie comme le principal auteur de la paix religieuse. Il aurait voulu en faire un patriarche d'Alexandrie, il écrivit même à ce sujet à l'empereur qui, de son côté, songeait à Dioscore pour le siège d'Antioche (Thiel, *Epist. Rom. Pont.*, t. I, p. 304 ; Jaffé, n. 841). Ces projets n'eurent pas de suite, sans doute, à cause de la situation de ces deux métropoles où le parti monophysite devenait de plus en plus intraitable. Dioscore revint à Rome, mais l'estime publique n'avait pas cessé de l'entourer ; dès que les sentiments du clergé purent s'exprimer avec quelque liberté, un parti puissant se forma pour l'élever sur la chaire de Saint-Pierre. Il est clair qu'un tel choix n'était pas pour plaire à la cour de Ravenne ; par son origine et par ses relations, Dioscore était l'homme de l'empire et le candidat de Justinien, ou tout au moins celui du parti qui attendait de ce prince le rétablissement du régime impérial en Italie. » (Duchesne, *Mélanges*, loc. cit., p. 243 et s.). Nous n'avons pas craint d'insérer cette longue citation qui nous présente un *curriculum vitæ* très exact de Dioscore, afin de permettre au lecteur de se faire une idée de la haute honorabilité et des chances d'élection de ce prélat distingué, au siège pontifical. Cf. Baronius, ann. (1597), 530, 2-4. — Jaffé, *Reg. pont. Rom.* (1851), 72. (Chevalier, *op. cit.*, p. 579).

[1] « ...Soixante prêtres l'appuyaient... » Duchesne, (*Ibid.* p. 256). Or, au concile de 489 on en comptait 68, à celui du 1er mars 499, 67. Dom Chamard (*Revue des Questions Historiques*, t. XXXVII, an. 1885, p. 550) discute cette assertion de Mgr Duchesne et ajoute une remarque assez importante : « L'impartialité nous oblige à faire remarquer que ce chiffre (de 60) ne fait pas partie du *libellus* de rétractation : c'est un titre qui lui a été apposé à une époque inconnue. » Le *Liber Pontificalis* (Vita Bonifacii) dit cependant que « plurima multitudo... cum Dioscoro, » ce qui est une indication.

[2] *Revue des Questions Historiques*, loc. cit., an. 1885, p. 441.

[3] « Wenn diese Schlüsse wirklich berechtiget wären, dann folgte des Weiteren, dass Bonifaz II. als illegitimer Eindringling aus der Reihe der Päpste zu streichen, und Dioscur an seine Stelle zu setzen ist. Denn

vénérons plus que personne l'orthodoxie et les vues historiques ordinairement si sages et si fondées, nous semble avoir exagéré un peu la susceptibilité à propos de cette appréciation typique de Mgr Duchesne. Le jugement du savant auteur du *Liber Pontificalis* s'est assurément modifié dans l'intervalle des deux articles des *Mélanges de l'Ecole de Rome* et de la *Revue des Questions historiques*, mais il semble bien fondé à considérer comme douteuse l'autorité de celui qui avait obtenu le souverain pontificat en dehors des usages traditionnels, tant que l'adhésion du clergé romain n'eut pas confirmé la validité de sa désignation.

A la mort de Dioscore, Boniface se trouvait probablement en situation d'imposer sa volonté, car il obligea ses adversaires à une humble soumission et leur fit souscrire une formule très sévère de condamnation contre leur élu défunt. Il agit en cette circonstance avec une grande activité, mais aussi avec une souveraine habileté. Le rédacteur du *Liber Pontificalis* ne ménage pas à Boniface les qualifications blessantes : il l'accuse de jalousie, de haine et de vengeance : « Bonifatius, dit-il, zelo et dolo ductus, cum grande amaritudine sub vinculo anathematis cyrographi reconciliavit clero, quem cyrographum arcivo ecclesiæ retrudit quasi damnans Dioscorum, et congregavit clerum. »

Boniface se garde bien toutefois de réclamer la signature des anciens tenants de son compétiteur pour approuver directement la validité de son élection, prévoyant ainsi l'éventualité de protestations légales et l'embarras d'un examen rétrospectif sur la validité de son élévation : « Cui tamen in episcopatum nullus subscripsit, dum plurima multitudo fuisset cum Dioscoro. » L'absence de tout nouveau compétiteur lui permit de jouir en paix de ce pouvoir auquel l'admission forcée de la condamnation posthume de Dioscore par ses anciens adhérents venait donner l'équivalence d'une légitimation officielle [1]. Dioscore était mort le 14 octobre : l'acte de soumission de ses partisans est daté du 27 décembre [1].

Notre conviction est que, seule l'acceptation postérieure, même un peu contrainte, faite par le clergé de Rome de l'élection de Boniface, a réellement conféré à ce dernier, en l'absence d'un autre prétendant et d'une autre élection, le pouvoir suprême, qui jusque-là était demeuré au moins douteux entre lui et Dioscore, — comme dans les cas analogues d'élévation simultanée de plusieurs papes, à d'autres époques troublées de l'Eglise [2]. — Il est indubitable que Dioscore était un ecclésiastique digne d'estime, ayant rendu d'éminents services, élu au souverain pontificat suivant les formes canoniques traditionnelles et qu'il fut reconnu pour pape de façon quasi-officielle dans l'Eglise. Un des Pères du v[e] concile œcuménique affirme que l'Eglise de Constantinople le regardait comme pape légitime (553) [3].

* * *

Indépendamment des appréciations plutôt dures de l'auteur de la vie de Boniface II au *Liber Pontificalis*, appréciations qu'on devrait considérer comme exagérées peut-être, étant donnée l'inimitié manifeste du rédacteur qui y perce à travers les mots, on ne saurait nier du moins que l'élévation de Boniface et sa conduite à l'égard des partisans de l'infortuné Dioscore n'ait été très sévèrement jugée par ses contemporains. Qu'il suffise de rappeler la réparation publique que son sage [4] successeur le pape Agapit [5] crut devoir en

Bonifaz II wurde nicht durch wahl des Klerus, sondern durch den designationsakt Felix IV auf den hl. Stuhl erhoben ; Dioscur dagegen wurde von der Majorität des Klerus gewählt. Diese Consequenz hat man sich bis in die neueste Zeit nicht zu ziehen getraut. » HOLLWECK, *loc. cit.*, p. 385.

[1] Il faut en effet admettre cette sorte de ratification volontaire provenant de la lassitude et de l'admission des faits accomplis. Ainsi se trouve résolue l'objection que l'auteur de l'article de la *Revue de l'Institut catholique* formule en ces termes (*loc. cit.*, p. 145) : « Boniface n'a jamais eu d'autres pouvoirs que ceux qu'il tenait de Félix, il n'a jamais été élu par le corps électoral ; la majorité du clergé était contre lui ; quand même on admettrait une certaine élection, on pourrait et on devrait dire que cette élection n'était pas libre, puisqu'elle était faite sous la menace de l'excommunication. Boniface, répétons-le, n'a donc jamais eu de pouvoirs que ceux qu'il tenait de la désignation de Félix. Et cependant, l'Eglise romaine lui a obéi, l'Eglise universelle l'a reconnu. Comment expliquer cela, si la désignation du successeur par le pape vivant est contraire au droit divin ? Au lieu d'être un pape légitime, Boniface ne serait qu'un usurpateur, et le prédécesseur qui l'a désigné, au lieu d'être *saint Félix IV*, ne serait qu'un prévaricateur, coupable d'un attentat des plus graves contre le droit divin. »

[2] « On était revenu à la situation du temps de Damase et d'Ursinus, de Boniface I et d'Eulalius, de Symmaque et de Laurent ; Rome avait deux évêques. » DUCHESNE, *Mélanges*, loc. cit., p. 240.

[3] « Sed etiam Romanorum ecclesia ante paucos annos Dioscorum, *qui fuit papa ejusdem ecclesiæ*, et post mortem anathematizavit, cum nec in fidem peccasset. Et hoc sciunt omnes qui hic (Constantinopoli) degunt, et maxime qui in dignitatibus existunt, *qui etiam eidem Dioscoro communicatores permanserunt usque ad ejus mortem.* » HARDUIN, t. III, p 114 ; MANSI, t. IX, p. 263.

[4] « In regulis ecclesiasticis opprime eruditus. » LIBERATUS. *Brev.*, c. 21.

[5] 58[e] pape, 535-536. — ANASTASIUS bibl. dans *Patrol. lat.*, LXXVIII, 551-62. — BARONIUS, *Ann.* (1597), 535,26, 536, 70 ; Cf. PAGI, *Crit.* (1689). — CAVE, *S. e.* (1741) I, 517. — CEILLIER, *H. a. e.* (1748), XIV, 214-9 (2[a] XI, 118-21. — CLEUS. *Sylloge histor.* dans *Acta SS. Bolland.* (1757), 20 sept. VI, 163-79. — JAFFÉ, *Reg. Pont. Rom.* (1851),

faire[1]. Agapit brûla lui-même en pleine église les documents que Boniface avait obligé les anciens adhérents de Dioscore à signer : « Hic... libellos anathematis, quos *invidiæ dolo extorserat* Bonifacius presbiteris et episcopis *contra canones* et contra Dioscorum, in medio Ecclesiæ, congregatis omnibus, incendio consumpsit, et *absolvit totam ecclesiam de invidia* perfidorum[2]. »

En vain continuerait-on à reprocher au rédacteur de ces lignes un esprit de parti et une hostilité personnelle envers la mémoire de Boniface ; l'acte du pape Agapit parle de lui-même. Il ne faut pas nous représenter ces époques bouleversées par des révolutions incessantes, avec notre état d'esprit moderne. Nous ne savons plus aujourd'hui nous indigner, ni protester ; une étrange servilité, fruit normal sans doute d'une centralisation qu'on dirait parfois excessive, éteint toutes les ardeurs... et les grands repentirs sont aussi rares que les châtiments éclatants ! Au VIe siècle, il n'en était pas ainsi et un pape ne craignait pas de blâmer franchement, à la face de toute l'Eglise, les abus de son prédécesseur. Avant de se scandaliser outre mesure de voir discuter, et réprouver même à l'occasion, la politique personnelle d'un des Pontifes, il faut donc se rappeler que l'historien a tout au moins le droit d'user de la même liberté d'appréciation que les contemporains des hommes dont il a à examiner les actes, et que le milieu dans lequel ils se mouvaient doit être autant que possible reconstitué, si nous voulons avoir, des faits où ils eurent un rôle, une idée exacte et sincère. C'est en nous inspirant de ces principes, que nous croyons justes, que nous avons jusqu'ici interprété la conduite de Félix IV et de Boniface II, c'est à eux encore que nous nous efforcerons d'emprunter la lumière requise pour éclairer la suite de ce récit si important pour notre thèse.

La conduite pleine de modération et de sagesse des anciens partisans de Dioscore, qui se soumirent tous dans une période de deux mois, sans procéder à une nouvelle élection qui aurait prolongé un schisme funeste, permet de supposer qu'ils avaient jusque-là été guidés surtout par des vues dignes et droites. Ils surent faire, dans des circonstances peu favorables, de leur répugnance un généreux sacrifice à la paix de la ville et à l'honneur de la religion. En face de la dureté de Boniface qui apparaît dans l'acte de rétractation imposé à ses anciens adversaires et que blâma officiellement son successeur, nous serions porté à estimer que leur parti était pour le moins aussi honorable qu'avait pu être le sien. Dom Lévêque nous semble donc avoir poussé trop loin son zèle à défendre la mémoire de Boniface en s'efforçant de démontrer, par l'épitaphe louangeuse de ce pontife, qu'il ne mérita pas le sévère jugement du pape Agapit, jugement consigné par le rédacteur du *Liber Pontificalis*.

Mitis adunavit divisum pastor ovile
Vexatos refovens hoste cadente greges.
Iram supplicibus humili de corde remisit,
Debellans cunctos simplicitate dolos[1].

On sait ce que vaut d'habitude cette littérature ampoulée ; le savant bénédictin ne se dissimule pas au reste la faiblesse de son argument. « Que l'on fasse aussi large que l'on voudra, dit-il, la part d'exagération que comporte une épitaphe, il est certain que les faits restent des faits, et que les convenances ne permettent jamais, surtout dans l'épitaphe d'un pape, de donner un démenti formel et permanent à l'opinion publique, pour des événements récents et dont tous les témoins vivent encore[2]. Or, l'épitaphe nous apprend que, Dioscore disparu, Boniface gagna ses partisans par sa douceur et pardonna généreusement aux coupables repentants. Elle loue deux faits dans ce court pontificat : la clémence à l'égard des schismatiques et ses abondantes charités qui préservèrent Rome de la famine et dont il prit la charge, le trésor de l'Eglise... étant épuisé. L'auteur de la notice[3] ne peut s'empêcher de signaler d'un mot celle-ci et, quant à l'autre, en vrai sectaire, il la dénature[4]. » Nous pourrions répondre que l'épitaphe aurait dû mentionner non moins avantageusement pour la gloire de Boniface, la révocation d'une mesure indiscrète et invalide qu'il avait cru devoir prendre (et qu'elle passe soigneusement sous silence) : nous aimons mieux rapporter maintenant ces faits et laisser au lecteur le soin de les juger, sans nous attacher à apprécier la véracité plus ou moins incontestable des mesquines flatteries qu'il fut toujours d'usage de graver sur les tombeaux.

* * *

Cependant, Boniface était tourmenté par le souvenir de sa promotion insolite, en dépit de la soumission absolue qu'il avait fait jurer à ses anciens

73-4, 935. — *Liber Pontificalis.* — MAZZUCHELLI, *Scr. d'Italia*, 1753, I, I, 176. — MOMBRICIUS (Bonin.) *Sanctuarium* (Ca 1479) I, XXIV-V ; VINCENT. BELVAC, *Spec. hist.* XXII, 61.

[1] « Agapit était un honnête homme, aussi éclairé que pieux, issu d'une ancienne famille romaine dont les membres se partageaient entre ce qui restait des honneurs officiels et les plus hautes fonctions de l'Eglise. Son père, prêtre titulaire de l'église des SS. Jean et Paul, avait péri, au temps du pape Symmaque, dans une des émeutes soulevées par les partisans de l'antipape Laurent. Ami de l'illustre Cassiodore, il avait formé avec lui le projet d'une haute école de science théologique, dont les maîtres auraient enseigné l'Ecriture Sainte et les œuvres des Pères ; une riche bibliothèque avait déjà été réunie à cet effet. Elle passa plus tard, au moins en partie, aux mains d'un autre pape illustre, saint Grégoire le Grand, qui appartenait à la même famille qu'Agapit. » DUCHESNE. *Vigile et Pélage (Revue des Quest. Hist.*, an. 1884, p. 371).

[2] *Liber Pontificalis :* Agapitus (Ed. Duchesne, p. 287).

[1] DE ROSSI, *Inscript. christ.*, t. I, p. 467.

[2] Comment expliquer alors la réprobation publique si éclatante qui trouva sa consécration officielle dans la cérémonie présidée par le pape Agapit ? Ces faits ne prouvent-ils pas que l'épitaphe était un véritable défi à l'opinion publique ?

[3] Du *liber Pontificalis.*

[4] *Revue des Quest. Hist.*, loc. cit., p. 320.

adversaires... Il entreprit de justifier devant ses propres yeux l'origine de son pouvoir en reprenant pour le compte d'un autre, qui en profiterait dans l'avenir, un système dont il avait été le premier bénéficiaire. Il imagina donc de se choisir un successeur : « Hic congregavit synodum in basilica beati Petri apostoli et fecit constitutum ut sibi successorem ordinaret. Quod constitutum cum cyrographis sacerdotum et iusiurandum ante confessionem beati apostoli Petri in diaconum Vigilium constituit [1]. » Ce n'est plus dans l'ombre de son palais, c'est en pleine basilique, alors que la maladie ne l'a pas encore averti d'une fin prochaine, qu'il procède à cette étrange cérémonie. Son prétexte est respectable ; il veut sans doute faire échapper définitivement les élections pontificales à l'ingérence gênante des princes goths qui ont eux-mêmes imposé son prédécesseur à l'Eglise. Le concile romain de 531 vit donc Boniface déclarer le diacre Vigile [2] pour son successeur et imposer au clergé le serment de le reconnaître [3]. Boniface pensait mieux assurer, grâce à ce serment, une succession que sa propre expérience, en dépit de son habileté, servie pourtant par une puissance personnelle indéniable et par d'heureux événements, lui avait démontré ne pas être facilement acceptée par l'interprétation du clergé et des fidèles. Mais il ne persista pas dans sa tentative et il reconnut bientôt qu'elle ne réussirait pas à faire de Vigile son successeur. On avait pu lui pardonner à lui-même son élévation irrégulière sur le trône pontifical, quand la mort de Dioscore eut liquidé la situation ; le clergé s'était soumis alors par amour de la paix, pour éviter — en obéissance aux canons — de nouvelles calamités à l'Eglise ; mais aujourd'hui, en face de Boniface enfin agréé pour pontife légitime, les réclamations s'élevèrent, on eut l'audace d'insister sur l'illégalité, le danger..., la nullité enfin d'une telle nomination, et le pape effrayé d'avoir posé un acte qui pouvait compromettre les intérêts sacrés que sa charge l'obligeait à protéger, fut contraint de se rendre à l'évidence et de casser la nomination qu'il avait prétendu faire [4]. « Eodem tempore [5] factum iterum synodum, hoc censuerunt sacerdotes omnes propter reverentiam sedis sanctæ et quia contra canones fuerat hoc factum, et quia culpa eum respicebat ut successorem sibi constitueret ; ipse Bonifatius papa *reum se confessus est majestatis*, quod in diaconum Vigilium sua subscriptione cyrographi ; ante confessionem beati apostoli Petri, ipsum constitutum, præsentia omnium sacerdotum et cleri et senatus, incendio consumpsit [6]. » Cette élection,

[1] *Lib. Pontific.*, LVII, 92.

[2] 59e pape 537-559. — ANASTASIUS bibl. *Patr. Lat.* CXXVIII, 577-612. — BARONIUS, *Ann.* (1597), 538, 5 ; 9, 1-3 ; 540, 4-555, 9. — Cf. PAGI, *Crit.* (1689) 538, 6 10 ; 9, 3 ; 540, 4-555, 7 ; 680, 9-12. — *B. u.*, XLIII, 373-5. — CAVE, *S. e.*, (1741), L, 521-2. — CEILLIER, *H. a. e.* (1748), XVI, 350-6 (2e XI, 193-7). — DUMONT (Edouard), *Défense du pape Vigile* dans *Annales de Phil. chrét.* (1853). D., VII, 329-40, 407-21 ; VIII, 45-54. — DUPIN, *B. a. c.* (1690), IV, 163. — E. (D.) dans *Giorn. eccles.* (Roma 1796), VIII, 353. — FABRICIUS, *B. m. æ.* (1746), VI, 824-5 (2e 296). — JAFFÉ, *Reg. pont.* Rom. (1851), 76-82, 936. — LABAT, *Dissertation sur le pape Vigile* où l'on prouve que l'histoire de son ordination contenue dans les *Annales de Baronius* et dans l'*Histoire eccles. de Fleury* est insoutenable, dans *Anal. juris pontif.* (1872), XI, 909-36. — LIEBRECHT (Christ.). *Dissertatio theologica*, in quâ pontifex Vigilius ab hæresi... vindicatur. Bambergiæ, 1753, 4°... — PITRA, *Spicil. Solesm.* 1858, IV, XII, etc. — (CHEVALIER, *Repert.*, p. 2298).

[3] « ...Vigile... n'était pas le premier venu. Issu d'une vieille famille sénatoriale, fils d'un consul, Vigile avait fait sa carrière dans le clergé, tandis qu'un de ses frères, Reparatus, suivait la voie des honneurs laïques... » DUCHESNE, *Vigile et Pélage (Revue des Quest. Hist.*, an. 1884, p. 370).

[4] « Cum enim Bonifacius II, dit PASSERINI *(Op. cit.*, quæst. IV, n. 15), ... elegisset sibi Vigilium diaconum in successorem, et cum chirographis sacerdotum, et jurejurando ante D. Petri confessionem Vigilium futurum pontificem constituisset ; postea, cognita et considerata illegitimitate facti, nova Synodo congregata, per eamdem synodum cassata fuit præfata electio ob reverentiam S. Sedis et quia facta fuerat contra canones, etc..., considerandum est... circa hoc factum, quod si solum de jure positivo esset, ut papa, etiam consentientibus cardinalibus, sibi non eligeret successorem, electio Vigilii juramento firmata fuisset valida, et non potuisset cassari. Nam illa electio non fuisset invalida ex defectu potestatis, quia papa nullis legibus canonicis ligatur, quin si velit non possit oppositum valide facere, cum leges canonicas possit etiam abrogare. Et præcipue cum illa electio facta fuerit consentiente Synodo, ideoque et cardinalibus ad quos spectat eligere papam. Sed neque illa electio dici potest nulla ex defectu voluntatis, quia facta fuit cum plena deliberatione, et in Synodo. Et allegare ignorantiam legis positivæ in papa et Synodo non habet fundamentum, cum princeps scire leges præsumatur. Et præterea, *electio illa fuit cassata, non quia involuntaria, sed quia mala*, et Bonifacius in hoc culpam agnovit, et confessus est. Et quod illa electio cassata fuerit quia fuit facta contra canones, *per canones intelligi debent* regulæ canonum quæ ex divino et naturali jure sumuntur, quia etiam nulla lex positiva statuta legitur ante Bonifacium II quæ prohiberet papam sibi eligere successorem. Si ergo electio illa solum fuisset contra legem positivam non ignoratam a Bonifacio, ipse ex facto derogasset tali legi, et electio fuisset valida, et cum fuisset juramento firmata, nec debuisset revocari. Sed habita fuit merito ut nulla, et fuit cassata ob reverentiam S. Sedis, quæ omnino petit ut in ea testamentaria successio locum non habeat. »

[5] *Liber Pontificalis*, ibid.

[6] Ce crime de lèse-majesté signifie bien que Boniface croyait avoir péché *contre le droit divin*. Le Dr HOLDER *(loc. cit.*, p. 416) fait ressortir la gravité de cet aveu : « Die Wichtigkeit dieser Erklärung kann nicht in Abrede gestellt werden. An Versuchen, die Sache abzuschwachen, hat es nicht gefehlt. Doch muss man bei unbefangener Betrachtung der Vorgänge zum Schluss kommen, dass Bonifaz bei seinem Widerruf vom Bewusstsein geleitet wurde, er habe nicht nur gegen das kirchliche Recht verstossen und eine Schuld auf sich geladen, sondern auch thatsächlich seine Machtvollkommenheit überschritten, anders lässt sich das Geständniss, er habe sich gegen die Majestät Gottes oder der Kirche versündigt, schwer erklären. Dass ein Papst, der sich auf sein gutes Recht stützen kann, im Angesicht der ganzen Kirche einen solchen Widerruf leistet, lässt sich nicht annehmen. » L'auteur avoue que cela semble pourtant incompatible avec l'infaillibilité, mais il n'examine la chose qu'en historien et laisse aux théologiens à l'expliquer de leur mieux. On comprendra que nous n'entreprenions pas ici nous-même d'élucider dans une note la question dogmatique, que nous croyons avoir sauvegardée dans le cours de notre travail personnel. Rappelons seulement qu'il serait possible de rencontrer des cas analogues à cette manifestation officielle de contrition faite par Boniface devant l'Eglise. Innocent III « pris de remords et voulant donner satisfaction à la conscience publique, annula un jour toutes les nominations anticanoniques faites de sa seule autorité... que des sollicitations importunes lui avaient arrachées. » (P. VIOLET, *Histoire des Institutions politiques et administratives de la France*, t. II, p. 330). Cette bulle est du 23 mai 1252. (Cf. POTTHAST, n. 14601 ;

dit le docte Chiroli [1], « erat contra sacros canones et certe non humanos ; nam supra hos habet papa jus dispensandi, tum etiam abrogandi ; ergo, militabat contra sacros canones divinos, vel saltem juri divino innixos. » Mgr Duchesne qui avait admis, à titre d'exception, la validité de la désignation obligatoire d'un successeur par le pape Félix, ne se dissimule pas la gravité de la confession publique que fit Boniface, d'avoir transgressé les canons. « C'était, dit-il [2], un acte fort grave que cette rétractation. En s'accusant d'avoir violé les canons, Boniface reconnaissait indirectement que le pape Félix en avait fait autant, et que son intallation sur le siège pontifical avait été d'une légitimité contestable tant que Dioscore, l'élu de la majorité des prêtres, avait été vivant. Une conséquence toute naturelle de ce qui venait de se passer, c'était la réhabilitation de Dioscore. Heureusement on n'obligea pas Boniface à la tirer lui-même et à joindre un autre sacrifice à celui qu'il avait eu la générosité d'accomplir. »

A la mort de Boniface, la vacance dura deux mois au milieu de troubles affreux, et l'on peut supposer que Vigile essaya de faire valoir ses prétendus droits. Ce fut une preuve convaincante de l'avantage des obligatoires désignations anticipées de successeurs !

* * *

Tout ce que nous venons de dire ne permet pas, on le voit, de tirer un argument bien positif de la nomination de Boniface par Félix. Nous ferons observer que le *ms.* qui nous fait connaître les événements ignorés jusqu'ici, et qu'on s'étonne fort de ne pas trouver indiqués au moins dans le *Liber Pontificalis*, n'est pas antérieur au xe siècle, et date peut-être même du xie. Les faits se sont-ils bien déroulés comme le représente cette pièce unique dont tant d'exemplaires ont été expédiés et qui a été ensevelie dans un si général oubli ?... Le *Præceptum* est-il authentique ? n'a-t-il pas été, partiellement au moins, altéré dans sa teneur primitive pour être adapté à des besoins postérieurs ?... Boniface, qui a imposé le renoncement du clergé au souvenir de Dioscore, n'aurait-il pas pu, supposé qu'il fût un ambitieux dépourvu de scrupules, expliquer ce document réel qu'il adressait à des églises éloignées, pour affirmer sa situation, par l'adjonction d'autres pièces légèrement fraudées dans leur forme, où une *désignation* serait transformée en véritable *nomination* ?... C'est à regret que nous émettons de semblables suppositions, injurieuses pour un personnage revêtu du souverain pontificat ; mais enfin il faut envisager toutes les éventualités en face d'un procédé aussi anormal que celui du saint pape Félix, alors surtout qu'il ne nous est connu que par une copie unique, grandement postérieure. Concédons pourtant son authenticité qui est couramment admise. N'y aurait-il pas lieu de se demander si le pape Félix jouissait encore de toute sa raison ? A l'époque où le *præceptum* fut rédigé, il était assurément très bas [1]..., en tout cas il était bien connu pour être sous l'influence de son archidiacre auquel saint Césaire d'Arles, désireux d'obtenir la confirmation rapide du Concile d'Orange, s'adressa de préférence au pape lui-même. N'est-il pas au moins étrange que ces personnages « quorum interesse convenit » dont il est parlé dans le *præceptum*, soient si peu nombreux, et qu'aucun d'eux ne soit mieux désigné, même par sa qualité... ; étrange encore, qu'influents comme ils devaient l'être (étant donnée la réduction finale de leurs adversaires), ils n'aient pas pu grouper autour d'eux plus d'adhérents, lors de la consécration de Boniface ? — Il demeure incontestablement beaucoup d'obscurités sur toute cette histoire, et il serait pour le moins imprudent de faire fonds principalement sur elle pour baser une théorie de droit successoral qui en réalité, par le fait du principe de règle dans la matière « ab actu ad posse valet consecutio [2] », affirmerait une *origine divine*.

Il est des points dont il ne faut pas négliger la considération. L'opposition presque unanime, disons tout au moins, l'opposition d'une grande majorité du clergé ; la dureté de la victoire de Boniface, si sévèrement jugée ensuite par le pape Agapit ; la reconnaissance du titre de Dioscore dans un discours prononcé plus tard devant un Concile œcuménique [3] ; la rétractation de la nomination de Vigile faite par Boniface lui-même : tout

dans MATHIEU DE PARIS, *Addimenta*, ed. WATS, Paris, 1644, p. 124, 5). Le Dr HOLLWECK (*Op. cit.*, p. 422) se tire d'affaire à propos du « reum se confessus est majestatis » en niant tout simplement que Boniface ait fait cette confession : « Es darf demnach wohl als ausgemacht gelten : Bonifaz hat nicht so gesprochen, wie ihn der *Liber Pontificalis* sprechen lässt. »

[1] CHIROLI, dans ROCABERTI, *Bibl. max. pont.*, t. III, p. 360.

[2] *Mélanges*, loc. cit., p. 260.

[1] « Le *præceptum* du pape Félix, dit MGR DUCHESNE, (*Mélanges*, loc. cit. p. 247), ne porte pas de date, mais il est évident qu'il a été écrit après la 8e indiction, c'est-à-dire après le 31 août 530, et avant la mort du pape, arrivée dans le courant de septembre. Les mss. du *Liber Pontificalis* s'accordent tous à le faire mourir le 12 octobre, IIII *id. oct.*, mais c'est là une faute provenant de la répétition de la formule IIII *id.*, qui entre dans la date de l'ordination de Félix IV (12 juillet = IIII *id. jul.*) La vie de ce pape lui attribue un pontificat de 4 ans, 2 mois et 13 jours, tandis que si la date IIII *id. oct.* était la vraie, il devrait avoir siégé juste 4 ans et 3 mois. De plus, la date de la mort de Boniface II et la durée de son pontificat, marquées toutes les deux sur son épitaphe et dans le *Lib. Pontif.*, fixent son ordination au dimanche 22 septembre 530. Félix IV est donc mort ce jour-là, au plus tard. »

[2] « Qui oserait dire, écrit M. Many (*Revue de l'Inst. Cath. de Paris*, avril 1901, p. 151), que l'Eglise romaine, qui ne peut se tromper dans la détermination de ses droits, qui est l'interprète du droit naturel et divin, eut commis... contre le droit divin une erreur et un crime en matière aussi grave ?... »

[3] Il faut cependant remarquer que la réparation rendue à sa mémoire par le pape Agapit n'entraîne pas sa mise officielle au rang des souverains pontifes avant ou à la place de Boniface II, ainsi qu'en témoignent les catalogues latins et grecs des Papes. (Cf. DUCHESNE, *op. cit.* t. I, p. 14 et s.).

nous porte à croire que la nomination d'un successeur par le pape ayant apparemment quelque chose de répugnant au droit divin et indubitablement au droit ecclésiastique partout respecté, n'est pas un de ces actes de gouvernement général susceptibles d'être protégés par la préservation miraculeuse du don d'infaillibilité, mais uniquement un acte personnel, d'allures tout au moins douteuses, en raison des dangereuses conséquences qu'il entraîne fatalement après lui.

L'établissement de règles générales ayant le caractère de lois, descendant même dans les détails les plus minimes pour faciliter la digne et rapide transmission du souverain pontificat, est du domaine des papes, chargés par Jésus-Christ de veiller à la sauvegarde de l'Eglise, et tout ce qu'ils déterminent à cet égard « sub pœnâ nullitatis » relève de leur autorité infaillible [1]. Il faut toutefois distinguer attentivement de ces actes les tentatives d'action personnelle par lesquelles un pontife pourrait essayer de se survivre à lui-même en transmettant héréditairement son pouvoir. L'infaillibilité du pape porte bien sur les doctrines, sur les principes de gouvernement universel de l'Eglise, mais, qui oserait soutenir qu'elle s'étende également sur la détermination de la valeur morale et des capacités politiques ou religieuses d'un individu ? Et pourtant ce serait à cela qu'il faudrait en arriver, si nous admettions que l'infaillibilité pontificale s'étende jusqu'à la nomination du successeur. Un pape peut errer comme docteur privé, tomber dans des fautes graves, pratiquer une politique imprudente, tolérer une méthode d'administration moins parfaite que tels de ses prédécesseurs, s'oublier même à octroyer des faveurs taxées de népotisme (tout cela s'est vu)..., l'infaillibilité ne le préserve pas de ces faiblesses intellectuelles et morales : comment pourrait-il être infaillible dans le choix d'un individu qu'il connaît moins que lui-même et dont il peut conséquemment beaucoup moins aisément répondre encore ? Le concours divin de Notre-Seigneur préservant son vicaire d'erreur n'est pas du tout esssentiel ici, et nous ne voyons pas pourquoi on voudrait l'obliger à le faire intervenir. Du reste la solution contraire serait parfois embarrassante pour ceux qui la voudraient soutenir. Prenons pour exemple Boniface II dont nous parlions plus haut. Etait-il infaillible en nommant publiquement Vigile ou l'était-il en le dépossédant de ce même pouvoir qu'il lui avait donné [1] ? Et pourtant Vigile nommé, puis révoqué, s'exposant ensuite au schisme pour obtenir le pouvoir, se trouva ultérieurement devenir un pape légitime, grâce à l'appui persévérant de la cour de Byzance. Nous ne croyons donc pas que la prérogative d'infaillibilité accompagne le pape dans le choix de son successeur. En s'efforçant d'échapper aux conséquences de la loi naturelle et universelle de la mort par une substitution que réprouvent les vrais intérêts de l'Eglise, — nous le démontrerons plus au long dans la 2e partie, — il est plus vraisemblable qu'il risque de tomber dans une faute de favoritisme ou d'ambition, plutôt qu'il ne sauvegarde les intérêts majeurs de l'Eglise. Du jour de son décès, en effet, son rôle personnel immédiat cessant de s'exercer, son devoir et sa responsabilité s'arrêtent, et l'infaillibilité dont le concours lui était assuré ne peut accompagner plus longtemps une action qui ne se réalise que du fait même de sa disparition du nombre des vivants [2].

(A suivre).

[1] « La thèse fondamentale du pouvoir législatif du Saint-Siège en ce qui concerne la manière d'élire les papes n'est pas une simple opinion, mais un dogme certain. La proposition qui le nierait serait téméraire, erronée, tendant au schisme et à l'hérésie. Les lois qui règlent le mode de cette élection, soit celles que les papes ont publiées seuls, soit celles qu'ils ont publiées avec le concours des conciles œcuméniques sont et demeurent obligatoires tant que le Saint-Siège ne les a pas abrogées ou changées... Si l'on procédait (dans l'élection du pape) contrairement à un seul des points *prescrits sous peine de nullité*, l'élection serait nulle ; on n'aurait pas un pape, mais un intrus. Nous spécifions à dessein la catégorie des formes *prescrites sous peine de nullité*, car il en est d'autres dont l'omission ne rend pas l'élection nulle, quoiqu'elles soient imposées aussi par les décrets pontificaux, parce que la clause annulatoire ne s'y trouve pas apposée. Si l'on viole les prescriptions de cette seconde catégorie, l'élection est illicite mais valide : la violation de la première entraînerait la nullité. » Bouix, *Revue des Sciences ecclés.*, an. 1864, p. 351.

[1] Le Dr Hollweck a essayé de répondre à cet embarrassant dilemme (*op. cit.* p. 422) : « Der Papst ist unfehlbar in der Erkenntniss der ihm zustehender Rechte, des Inhalts der von Christus verliehenen Machtfülle. Er ist aber nicht unfehlbar in der *Ausübung* dieser Rechte, d. h., er kann sie in einer Form oder Umständen üben, welche den Akt minder gedeihlich werden lassen zum Wohl der Kirche. Der Papst kann und muss, wenn er sich davon überzeugt, den Akt zurückzunehmen, aber darin liegt nicht ein Eingeständniss, das er nicht das Recht hatte, einem solchen Akt vorzunehmen. » Et l'auteur cite le concordat de Fontainebleau que Pie VII, après consultation des cardinaux, rétracta. On voit la différence qu'il y a entre un acte de cette nature et celui que nous examinons.

[2] *Erratum.* — Dans l'article précédent, p. 647, 2e col., lignes 4 et 5, au lieu de *disposition*, lire *disparition*.

LITURGIE

Q. — Est-il permis de se servir d'un calice en bronze d'aluminium ? Un de mes amis en possède un consacré il y a une quinzaine d'années, et il m'assure que Rome en a permis l'usage, pourvu que la coupe en fût d'abord argentée, puis dorée. Pourriez-vous m'indiquer la date de cette concession, si elle existe ?

R. — Votre ami est dans l'erreur, quand il assure que Rome permet l'usage des calices en bronze d'aluminium. Il n'y en a pas trace dans les décrets que nous avons parcourus, et les Rubriques ne parlent que des calices d'or ou d'argent, ou au moins à coupe d'argent dorée à l'intérieur, et même d'étain, en cas de nécessité ou de pauvreté, mais jamais de verre ou d'airain, lequel

est composé d'étain et de cuivre. (*Ritus serv.*, Tit. I, n. 1 ; *De defectibus*, Tit. X, n. 1).

Le canon *Ut calix* 145, *De consecratione*, D. I, s'exprime de même : « Calix Domini cum patena, si non ex auro, omnino ex argento fiat ; si quis autem tam pauper est, saltem vel stamneum calicem habeat. De ære aut aurichalco non fiat calix. » Et il en donne la raison : « quia ob vini virtutem æruginem parit, quæ vomitum provocat. »

Mais comment expliquer après cela le dire de votre ami ? Je suppose qu'il a lu dans les *Analecta juris Pontif.*, tom. IX, p. 1130, ce qui concerne Paul Morin, qui en 1866 tenait le bronze d'aluminium, au moment où Rome recommandait de ne rien innover.

Pensant que c'était parce que cette matière n'était pas jugée assez digne pour le service des autels, ce fabricant pria Pie IX de daigner admettre ses calices, moyennant certaines modifications qu'on voudrait bien signaler, et qu'il s'engageait à remplir. Sa Sainteté alors lui aurait accordé un indult particulier, tolérant les calices composés d'aluminium et de cuivre le plus pur, dans la proportion de dix pour cent de leur poids et de trente-cinq pour cent de leur volume, moyennant qu'ils soient solidement et richement argentés sur toute leur superficie, puis couverts partout d'une dorure minimum de vingt-cinq centigrammes par décimètre carré, avec, sur la marque de fabrique, le nombre représentatif des grammes d'argent recouvrant la pièce entière, comme cela est pratiqué dans l'orfévrerie Christophle.

Voilà tout ce que nous avons pu trouver pour la défense de votre ami. C'est maigre, comme vous voyez, d'autant plus que ce document ne figure pas dans la collection des décrets, et ne peut être regardé comme une autorisation générale. Cependant nous n'oserions pas condamner ceux qui se serviraient encore aujourd'hui de ces calices, s'ils étaient vraiment dans les conditions mentionnées ci-dessus. Toutefois, nous conseillerions plutôt un calice à coupe d'argent, qu'on peut se procurer à des prix très modérés.

Q. — Le samedi saint, les cérémonies que le diacre fait avant la messe, et principalement le chant de l'*Exultet*, y compris les fonctions qui coupent ce chant, peuvent-elles être remplies par un simple clerc, même sous-diacre ?

R. — C'est au diacre de la messe à chanter l'*Exultet*, et, d'après la rubrique, les fonctions qui coupent ce chant ne peuvent être remplies par d'autre que le diacre, sauf en ce qui concerne les lampes de l'église, lesquelles sont allumées par un acolyte. Telle est la règle qu'on doit suivre et qui est confirmée par les décrets. (S. R. C., 22 juillet 1848, n. 2965, ad 3).

S'il n'y a pas de ministres sacrés, c'est au célébrant, et non pas à un autre prêtre, à exécuter ce chant et à remplir cette fonction. (S. R. C., 12 novembre 1831, n. 2684, ad 8 ; notes sur ce décret, nouvelle *Collection*, t. IV, p. 323, ad 8).

On nous objectera peut-être que Rome a permis à quelques églises de conserver l'usage de faire chanter l'*Exultet* par d'autre que le diacre de la messe. Mais qu'est-ce que cela prouve contre la doctrine que nous exposons ? Absolument rien. La Congrégation voyant des circonstances particulières qui inclinaient à tolérer cet usage dans l'église de Tibur, et n'osant pas cependant le confirmer de son autorité propre, parce qu'il était contraire aux dispositions des rubriques, se contenta de dire qu'on en référât au Pape. Le Pape a daigné l'autoriser comme faveur, *pro indulto*. (S. R. C., 27 mars 1824, n. 2631, ad 2). Ce n'est donc pas une dispense dont on puisse user hors de cette église.

De même, Pie IX a bien voulu accorder comme grâce, *pro gratia*, que l'on continuât dans la métropole de Mexico de faire chanter l'*Exultet* par un autre clerc, mais à condition qu'il serait au moins diacre : « *Dummodo cantor sit in ordine Diaconatus.* » (S. R. C., 2 avril 1875, n. 3341).

On ne peut donc étendre cette faveur aux autres églises sans indult du Saint Siège, ni prendre un sous-diacre.

Q. — Le troisième, le septième et le trentième jour après la mort d'une personne, à la messe de *Requiem* qu'on célèbre pour elle, on peut se contenter d'une seule oraison.

Quelle messe doit-on prendre ?

Un confrère voisin prétend qu'on peut faire comme on veut. *Quid juris ?*

R. — Votre voisin a tort. La messe quotidienne ne se dit qu'en dehors des jours privilégiés, qui sont celui de la mort, de l'enterrement, les troisième, septième et trentième jour, puis le jour anniversaire, celui de la Commémoraison générale des défunts, enfin celui où l'on célèbre pour un défunt dont on vient d'apprendre la mort. (S. R. C., 30 juin 1896, n. 3920, ad 1). Les décrets sont formels : « Missam sumendam esse in quotidianis, *nisi agatur de die vere septima vel de anniversario ab obitu.* » (S. R. C., 9 mai 1857, n. 3049, dub. 3 ; 2 décembre 1891, n. 3755, ad 3). Aussi les auteurs sont unanimes sur ce point.

Quant à l'oraison, elle doit être : *Quæsumus, Domine*, de cette messe, quand il s'agit de laïques ou de clercs morts avant d'être prêtres, et l'on n'a pas à recourir aux oraisons diverses *Inclina* ou *Quæsumus*, que l'on dit seulement aux messes quotidiennes. (Van Der Stappen, t. II, n. 348).

Q. — Un curé peut-il liturgiquement :

1° Se mettre à l'harmonium après avoir déposé la chasuble comme il le fait parfois pour la quête pendant le *Credo*, pour les chants du *Kyrie*, *Gloria*, *Credo* ?

2° Faire la procession du Saint-Sacrement soit à l'intérieur, soit surtout à l'extérieur de l'église, *sans dais* ?

R. — Ad I. Nous n'avons pas encore vu traiter cette question. Mais, à notre humble avis, il faut plutôt renoncer à cette nouveauté que rabaisser ainsi la dignité du célébrant.